ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6HWC 8

Digitized by Google

Period
1975

Digitized by Google

140. 12

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Tübinger Zeitschrift

für

Theologie,

unter

Mitwirkung mehrerer Gelehrten, namentlich der Mitglieder der evangelisch-theologischen Facultät:

Dr. Kern, Dr. Baur, Dr. Schmid,

herausgegeben

von

Dr. J. C. F. Steudel,
ordentl. Prof. der Theologie.

Erstes Stück.

Tübingen,
bei C. F. Osiander.

1828.

Digitized by Google

V o r w o r t.

Mehrere achtungswerthe Aufforderungen ermunterten nach dem Tode unsers unvergeſslichen Bengel, eine Niederlage fortbestehen zu lassen, in welcher die Stimmen aus dem Vaterlande über den Gang der theologischen Litteratur abgegeben werden könnten. Es fügte sich, daſs der Unterzeichnete nach berathender Rücksprache mit älteren Mitarbeitern und Förderern des Bengelschen Archivs, so wie des frühern Flatt-Süskindischen Magazins, namentlich dem hochverehrten Herrn Direktor Dr. v. Süskind und Prälat Dr. C. C. v. Flatt, theils mit andern Geistesverwandten Gelehrten, unter welchen er vorzüglich seine hochverehrten Collegen nennen zu dürfen sich freut, zur Herausgabe einer Zeitschrift unter dem Namen: T ü b i n g e r Z e i t s c h r i f t f ü r T e o l o g i e sich entschlieſsen zu dürfen glaubte. Der Zweck, zu dessen Verwirklichung man sich verabredete, ist:

> dem Gange der theologischen Litteratur in ihren bedeutendern Erscheinungen zu folgen, so daſs über deren Charakter und Begründung eine Stimme abgegeben werde.

Digitized by Google

Eben hieraus ergab sich die Uebereinkunft, die Beurtheilungen nur in der Form von Abhandlungen zu geben, übrigens Sorge zu tragen, damit das, was Aufsehen erregt, oder Rücksicht verdient, in nicht zu später Zeit seine Beurtheilung finde: während selbstständige — über irgend einen Zweig der Theologie Licht verbreitende — Abhandlungen, welche ohne einen nahmhaft gemachten äuſsern Anlaſs auftreten, nicht minder willkommen werden geheisen werden. Diese Aufgabe zeigt von selbst, in wie weit diese Zeitschrift mit dem Bengelschen Archiv zusammentreffen, oder von seinem Plane abweichen wird. Näher wird sie dem frühern Magazin kommen, nur es weniger dem Zufalle überlassen, daſs keine der beachtenswerthen Erscheinungen in der theologischen Welt übersehen werde.

Der Herausgeber achtet besonders dankbar die erklärte Einstimmung der Mitarbeiter in die Ansicht, daſs Ein Geist durch die mitzutheilenden Abhandlungen herrschen soll — der Geist, welcher die in der heiligen Schrift, namentlich dem N. T., und dem A. T. in seiner Beziehung und Vorbereitung auf dieses, niedergelegten religiösen Wahrheiten als eine geschichtlich mitgetheilte göttliche Offenbarung, welche sich für die Menschen unterscheidbar als solche erkennbar gemacht hat, anerkennt und achtet, und Interesse dafür hat, sie als solche auf eine der

Digitized by Google

Vernunft zusagende Weise zu rechtfertigen und zu beleuchten.

Auſser den genannten ausführlichern Abhandlungen wird die Zeitschrift es sich gerne zum Geschäfte machen, von den in Wirtemberg erscheinenden Schriften theologischen Inhalts, auch von den hier erscheinenden Gelegenheitsschriften, eine von ihrem Inhalte genaue Rechenschaft ablegende, kurze Anzeige zu geben, so wie Notizen über beachtenswerthere Ereignisse in der vaterländischen Kirche und über merkwürdige Männer derselben aufzunehmen. Eine Probe solcher Notizen gibt die von einem Manne, welcher vor allen hiezu Beruf hatte, herrührende Erzählung der Vereinigung der reformirten Gemeinden in Wirtemberg und der evangelisch-lutherischen Kirche und der Necrolog des vielverdienten Prälaten von Schmid.

Die nothwendig gewordene Abwesenheit des Herausgebers während des Abdrucks führte einige Unregelmäſsigkeiten in der äuſsern Anordnung herbei. Die Abh. III. hatte mehr Raum eingenommen, als berechnet war, und demnach an einem etwas unbequemen Orte — so daſs der Ueberrest, der im nächsten Stücke folgen soll, noch unverhältniſsmässig klein ist, — abgebrochen werden müssen *). Folge

*) Nicht unerwünscht ist mir, daſs ich nun in einem *Nachtrage* werde Rücksicht nehmen können auf die

Digitized by Google

hievon war noch überdieſs, daſs mehreres zur Aufnahme Bestimmtes, wie der S. 153, Not. *) zugesagte Auszug aus den Programmen über Jes. 52. 53. hier nicht mehr folgen konnte, und daſs die Erzählung Nro. IV., statt auf Nro. V. zu folgen, dieser Anzeige einer academischen Schrift vorangesetzt wurde. Ich erbitte für solches billige Entschuldigung.

Mögen die Zwecke dessen, welcher sich als dazu geboren und in die Welt gekommen erkannte, damit er die Wahrheit sagte, auch durch das, was in dieser Zeitschrift niedergelegt wird, befördert werden!

---

beachtungswerthe Abhandlung: Ueber die Vereinbarkeit des Rationalismus mit dem Supranaturalismus. Allgem. Kirchen-Zeitung. 1827. Nro. 102—104.

Steudel.

Digitized by Google

Inhalt.

I. Noch etwas über die von Schultheſs vertheidigte Erklärung der Worte der Einsetzung des heil. Abendmahls. Seite 1—37

II. Ergebniſs aus der Zusammenstellung der verschiedenen neutestamentlichen Berichterstatter über die Einsetzung des heilligen Abendmahls nach unbefangener, einfacher historisch-grammatischer Interpretation vom Herausg. . . . . S. 38—73

III. Die Frage über die Ausführbarkeit einer Annäherung zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht, mit besonderer Rücksicht auf den Standpunkt der Schleiermacherschen Glaubenslehre, beleuchtet vom Herausgeber. (Die Fortsetzung folgt.) . . S. 74—199

IV. Nachricht von der Vereinigung der Lutheraner und Reformirten im Königreiche Würtemberg. . S. 200—219

V. Anzeige der beiden academischen Schriften von Dr. F. C. Baur: Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora. P. I. de Gnosticorum Christianismo ideali. P. II. comparatur Gnosticismus cum Schleierma-

Digitized by Google

cherianae theologiae indole. Tub. 1827. Von dem Verfasser. . . . . Seite 220—264

IV. Lebensabriſs des K. Würt. Prälaten und General-Superintendenten M. Johann Christoph von Schmid, Ritter des Ordens der Würtembergischen Krone, Mitglied der Königl. Baierischen Academie der Wissenschaften, geboren am 25sten Jun. 1756, gestorben am 10ten April 1827. Von Rector Dr. G. H. Moser in Ulm. Seite 265—291

Digitized by Google

I.

Noch etwas über die von Schulthess vertheidigte Erklärung der Worte der Einsetzung des heiligen Abendmahls.

Je grösser die Verschiedenheit in den Ansichten vom *heil.* Abendmahl ist, desto genauer glaubt (mit vollem Recht) jede Partei, an die Worte des Stifters selbst sich halten zu müssen. Daher kommt es, daſs um die Erklärung dieser Worte überall der ganze Streit sich dreht. Es ist also schon an sich nicht unwahrscheinlich, daſs es auch solche Betrachtungsweisen der Abendmahlsfeier gibt, die von den Streitigkeiten unberührt geblieben sind, weil man sie nicht unmittelbar an die Worte der Einsetzung, wenigstens nicht an die dunkleren, angeknüpft hat. In der That aber ist doch Eine Ansicht allen Christen gemeinschaftlich. Ausführlich ist dieſs dargethan in der Schrift:

Dr. Johannes Schulthess, Prof. der Dogmatik und Exegetik am Carolinum zu Zürich, die evangelische Lehre von dem heil. Abendmahle nach den fünf unterschiedlichen Ansichten, die sich aus neutestamentlichen Texten wirklich oder scheinbar ergeben. Leipzig, 1824. Verlag von Joh. Ambr. Barth. XL und 496 Seiten in 8vo.

Der Verf. kündigt (in der Zueignung an den König von Preussen) seine Absicht an, in dieser Schrift

Digitized by Google

nachzuweisen, „daſs allen den noch so verschiedenen, noch so heftig bestrittenen und verfochtenen Lehrmeinungen vom h. Abendmahl Eine Wahrheit zum Grunde liege, welche von keiner Kirche.... verläugnet werden kann," nämlich diejenige Vorstellung, welche „im heil. Abendmahl das Sacrament der Einigkeit und der Liebe erkennt."

Unstreitig hat Hr. D. Sch. einen sehr einleuchtenden und vollständigen Beweis geliefert, daſs allein diese Vorstellung, nach welcher das Nachtmahl die Gemeinschaft der Glaubigen unter einander bezeichnet, „alle Zeiten hinab und allenthalben bei allen Kirchen und Secten der Christenheit durch mündliche und schriftliche Tradition sich erhalten hat" (S. 438.). Unstreitig „giebt es keine andere Ansicht, welche zur Vereinigung der ganzen Christenheit, nicht etwa nur der zwei protestantischen Kirchen, geeignet wäre," (Seite 446 f.) als jene, schon durch den Namen Communion ausgedrückte, Idee, welche alle Parteien im N. T. gegründet finden. Nun möchte man sich freilich wundern, daſs Hr. Dr. Sch. sich so viele Mühe gegeben hat, zu beweisen, was doch jedermann bekannt ist, daſs über jenen Punkt kein Streit unter den Christen statt findet. Allein es war durchaus nicht überflüssig, denselben ausdrücklich als den Vereinigungspunkt für die getrennten Parteien darzustellen. Denn, wo diese Seite des heil. Abendmahls hervorgehoben, wo es als ein Liebesmahl mit Wort und That anerkannt wird, da ist am gewissesten zu hoffen, daſs die gegenseitige Erörterung der verschiedenen Vorstellungen von der Bedeutung des Sacraments nicht mehr in einen leidenschaftlichen, die Bruderliebe störenden Streit ausarten wird. Wenn also Herr Dr. Sch. jene, der ganzen Christenheit gemeinschaftliche, aber wie-

Digitized by Google

derum die Gemeinschaft selbst vermittelnde, Idee nicht nachdrücklich genug vertheidigen und empfehlen zu können glaubt, so werden zuverläſsig „alle, die des Friedens auf Erden begehren," seinem Eifer für die Wahrheit volle Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Um so mehr werden sie es aber bedauern, daſs der Verf. die universelle Betrachtung der Abendmahlsfeier mit einer bestimmten Erklärung der Einsetzungsworte, die entferntere Beziehung der Symbole mit ihrer nächsten Bedeutung verwechselt hat. Daſs wirklich in dem ganzen Beweisgang der vorliegenden Schrift dieser Miſsverstand herrscht, wird wohl keinem unbefangenen Leser derselben zweifelhaft seyn, welcher kirchlichen Partei und welchem theologischen System er auch zugethan seyn mag. Hr. D. Sch. glaubt, nur dann könne man im Abendmahl die Gemeinschaft der Christen dargestellt finden, wenn man annehme, Jesus habe bei der Einsetzung unter τὸ σῶμα μȣ seine Gemeinde verstanden. So wird dann die Idee des Bundesmahls, die sonst, auch bei den widersprechendsten Vorstellungen von dem Wesen des Sacraments über allen Zweifel erhoben war, mit in den Streit hereingezogen und an eine keineswegs allgemein angenommene Deutung der Stiftungsworte gebunden. Keiner, der das Essen von Einem Brod und das Trinken aus Einem Kelch als Symbol der brüderlichen Einigkeit betrachtet, soll in den Reden, womit Jesus das Brod und den Kelch darreicht, etwas Anderes finden dürfen als die Bezeichnung jenes Symbols; und alle, die der Exegese des Verf. nicht zu folgen vermögen, werden von ihm für Gegner der Vorstellung vom Bundesmahl, und daher namentlich für Widersacher der Union der Protestanten gehalten, und Idioten (S. 63.), tardi in-

Digitized by Google

genii homines (S. 66.) genannt. Um diese unstatthafte Folgerung abzuweisen, darf man sich nur auf die Erfahrung berufen, daſs selbst diejenigen, die über den Sinn der Einsetzungsworte am heftigsten stritten, doch darüber einverstanden waren, die Gemeinschaft der Heiligen sey im Abendmahle dargestellt. Zwar will Hr. D. Sch. gerade aus dieser Erfahrung beweisen, daſs alle auch von den Einsetzungsworten im Grunde doch dieselbe Ansicht hatten, die er für die einzig richtige hält. Allein wer würde sich bereden, daſs z. B. Luther, während er gegen Zwingli's Vorstellung eiferte, eigentlich doch unter dem Ausdruck „mein Leib" die christliche Gemeinde verstanden hätte? Und doch hat er die Idee von dem Sacrament der Liebe und Einigkeit so deutlich hervorgestellt. Unmöglich kann also diese Bedeutung der Abendmahlsfeier von der Erklärung der Ausdrücke σωμα und αἱμα abhängen; und daſs Hr. D. Sch. auf die Deutung jener Ausdrücke, die darin nichts weiter als eine Hinweisung auf die Christengemeinschaft findet, dasselbe Gewicht legt, wie auf die Vorstellung von der geistigen Vereinigung der Abendmahlsgenossen, lässt sich kaum begreifen, wenn man hört, wie er selbst auf den Unterschied zwischen dem Zufälligen und Wesentlichen in seinen Behauptungen aufmerksam macht, und angelegenst bittet, „daſs man Hauptsache und Nebenwerk, Gebäude und Gerüst nicht mit einander vermische (S. XXXIV f.)"; wie er ausdrücklich erinnert, im ersten Brief an die Kor. (auf welchen jene Deutung doch allein sich gründet) sey von Spaltungen die Rede, „die nicht in Verschiedenheit, Miſshelligkeit, Unvereinbarkeit von Meinungen über den Sinn und Verstand der Worte des Stifters, über die Art und Weise seiner Gegenwart im heil. Nachtmahl bestanden, die nicht dogmatisch,

Digitized by Google

sondern moralisch waren;" wie es ihm „gewisser als gewiss ist, wenn auch zu Korinth die einen über das Nachtmahl Luther's Ansicht, die andern Zwingli's oder Calvin's gehabt hätten, Paulus würde darüber kein Wort verloren haben, wäre nur bei den Feiernden die Empfindung, daſs sie alle Eins seyn, wie der Vater in Christo, und Christus im Vater, so Eines in beiden, vorherrschend gewesen, und das Mahl des Herrn als ein Mahl der Liebe und Einigkeit in brüderlicher Gemeinschaft des Zusammengetragenen begangen worden" (S. 37 f.)

Die in der Hauptsache mit Zwingli's Deutung übereinstimmende Ansicht des Hrn. Dr. Sch. von den Einsetzungsworten ist, genauer bezeichnet, folgende: Unter den vier Berichten von der Stiftung des Abendmahls ist der von Paulus der einzige authentische; denn nur dieser kommt von dem Herrn selbst her (denn παρα τȣ κυριȣ, nicht ἀπο τȣ κ. ist zu lesen 1 Kor. 11, 23.), und die drei übrigen sind späteren Ursprungs. Die Worte τȣτο μȣ ἐςι το σωμα (v. 24.) heissen: dieſs Brod seyd ihr, die Jüngerschaft, als mein Leib; denn auch sonst bedeutet σωμα Χριςȣ, namentlich bei Paulus, nichts Anderes, als die christliche Gemeinde. Der Beisatz το ὑπερ ὑμων (denn κλωμενον ist unächt) dient zur Erklärung: welches eure Stelle vertritt, ein Symbol von euch ist. Denselben Begriff drückt der zweite Satz aus (v. 25.) τȣτο το ποτηρ.... αἱματι Dieser Kelch ist der neue Bund, in welchem ihr, als meine Blutsgenossen, als meine Brüder, unter einander stehet; nämlich das den Wein zusammenhaltende Gefäſs ist Symbol des Vereins. — Für diese Ansicht nun hat Hr. Dr. Sch. alle exegetischen und historishen Beweisgründe gesammelt, die nur immer der geübte-

Digitized by Google

ste Scharfsinn und die ausgebreitetste Gelehrsamkeit auffinden konnte. Das Wesentliche seiner Beweise ist übrigens schon in zwei frühern Abhandlungen (in Rosenmüller's und Tzschirner's Analecten IV. 1. und in Rosenmüller's bibl. ex. Repertorium II.) enthalten, in welchen er dieselbe Vorstellung vertheidigt hat, und die in Bengel's Archiv (Bd. VI. S. 599 ff. Bd. VII. S. 165 ff.) angezeigt sind. In der ausführlichern Schrift sind die Inductionen vervollständigt, und viele mit den Behauptungen des Verf. (wenn auch oft nur von ferne) zusammenstimmende Stellen aus andern Schriften wörtlich ausgehoben. Weil er seine Ansichten von allen Seiten in's Licht setzen wollte, so sind manche nicht unmittelbar zur Sache gehörende Erörterungen in die Untersuchung verwebt worden. „Leicht wird man begreiſen, warum ein so groſser Apparat mitgegeben werden muſste, um allenthalben nicht blos die Resultate vorzulegen, sondern auch zu zeigen, wie der Vf. auf seinem Wege dazu gekommen sey, so daſs jedem, welcher untersuchen und prüfen will, alles Erforderliche an der Hand sey" (S. XXXIV). Wenn man auch zu diesem Zweck jene Zugaben nicht nothwendig finden dürfte, so hat doch eine solche Sammlung kritischer und exegetischer Bemerkungen in sich selbst ihren Werth, und zwar nicht blos für den, der die Beweise überzeugend findet; denn es ist ein „zwar meist unerkanntes," aber kein geringes Verdienst, wenn da, „wo die Knoten nicht gelöset, die Schwierigkeiten nicht überwunden sind, doch viel Reiz und Anlaſs zu tiefern Untersuchungen und weitern Forschungen gegeben" wird (S. XXXVI). Wenn wir uns jetzt über die Beweisführung des Verf., soweit sie nicht schon in seinen beiden frühern Abhandlungen gegeben ist, einige Bemerkungen erlauben, so müssen wir zum Vor-

Digitized by Google

aus versichern, daſs wir damit keineswegs diejeninige Ansicht bestreiten wollen, deren Begründung den eigentlichen Zweck seiner Schrift ausmacht, die aber von dem Streit, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht, ganz unabhängig ist, nämlich die Idee vom Bundesmahl.

Bei der Beurtheilung der von Hrn. Dr. Sch. vertheidigten Deutung der Einsetzungsworte kommt es hauptsächlich auf die Gültigkeit seiner Erklärungs-Grundsätze an. Er hält es daher für nöthig, im Vorbericht „über seine Hermeneutik einige Rechenschaft zu geben." Er unterscheidet zweierlei Auslegungsweisen. Man nimmt die biblischen Bücher entweder als menschliche Schriften, und erforscht durch die historisch-grammatische Interpretation, was der Schriftsteller unter jedem Textwort verstanden wissen wollte; oder man betrachtet sie „zum Voraus als heilige Schriften," und findet in jeder Stelle, durch eine, wenn es nöthig ist, allegorische Erklärung, einen Sinn, der für uns Wahrheit enthält; in beiden Fällen muſs die Regel des Glaubens und der Wahrheit, d. h. (S. XXVII) das Prinzip der Vernunfterkenntniſs der Leitstern des Auslegers seyn; er muſs nämlich prüfen, hier, was die Stelle enthalten könne, dort, ob der Inhalt lautere Wahrheit sey. An der Nothwendigkeit einer solchen Prüfung ist nicht zu zweifeln. Es sollte aber noch eine dritte Klasse von Exegeten genannt seyn, welche die Schriften der Bibel als menschliche ansehen, aber durch die grammatisch-historische Interpretation dieselben als Offenbarungsurkunden erkennen, und auf diese, nicht durch willkührliche Voraussetzung, sondern durch Vernunftbeweise gewonnene, Erkenntniſs sowohl als auf jene allgemeine Regel der Vernunft-

wahrheit bei der Deutung der einzelnen Stellen Rücksicht nehmen. Dieses Verfahren ist ein ganz anderes, als die von Hrn. Dr. Sch. mit Recht getadelte „Synthesis", bei welcher man „Leser und Exegeten ohne Steuer und Compaſs dem Wind und den Wellen preisgibt," indem man, was immer durch die historisch-grammatische Interpretation erweislich von Jesu oder einem Apostel gesagt worden, sofort als eine Glaubenslehre oder Lebensvorschrift für Jedermann und für alle Zeiten aufstellt, ohne nach der Uebereinstimmung mit der Regel des Glaubens und der Wahrheit zu fragen. „Die beste Synthesis der beiden Hermeneutiken der kirchlichen Vorzeit" ist nach Hr Dr. Sch. diejenige, bei welcher das Lehrgebäude selbst aus ledigen Ergebnissen der historisch-grammatischen Interpretation in Uebereinstimmung mit der Regel des Glaubens besteht, während man die für diesen Zweck nicht tauglichen Stellen doch durch die moralische oder allegorische Interpretation dogmatisch und homiletisch benützt. Er selbst scheint übrigens die beiden von ihm bezeichneten Auslegungsweisen vielmehr so zu combiniren, daſs er sich entschieden an das Princip der ersten hält, die andere aber in der Anwendung befolgt. Denn er beschreibt, was die Aussprüche Jesu und die Paulinischen Briefe betrifft, seine eigene Interpretations-Methode, wenn er die Exegeten der zweiten Klasse sprechen lässt: „wir dürfen uns also nicht einbilden, einen Text zu verstehen, wenn uns die Wahrheit des Inhaltes nicht vollkommen einleuchtet, so lange er uns von irgend einer Seite seltsam, ungewiſs, zweifelhaft, ungereimt, falsch, unfruchtbar etc. vorkommt.... Im Gegentheil es muſs irgendwo fehlen, wie Augustin lehrt, entweder am Text, der ist fehlerhaft, verfälscht, oder an der Ueberse-

zung: die ist miſsrathen, unrichtig; oder an meiner Erklärung des Textes." So oft eine Stelle nach der zunächst sich darbietenden Deutung etwas anderes enthält, als was Hr. D. Sch. erwartet hat, so versucht er zuerst, den Worten einen andern Sinn unterzulegen; gelingt dieſs nicht, so wird die Lesart geändert oder die ganze Stelle für interpolirt erklärt; findet sich hiezu kein Grund, so wird (bei den Reden Jesu) angenommen, die Worte seyen nicht richtig aufgefaſst oder nicht getreu wiedergegeben. Was die innere Kritik betrifft, so verwahrt sich zwar der Vf. ausdrücklich gegen den Verdacht, als wolle er nur „durch Schneiden und Brennen sich Bahn brechen, wo er nicht mit sanftern Mitteln zum Zweck gekommen wäre." Er erinnert, das, was er als Glosseme oder Interpolationen erkenne, seyen meistens leere Tautologien, sie unterbrechen oder zerreissen den Zusammenhang, sie stehen mit dem Sinn und Inhalte des Ganzen in grellem Widerspruch, auch Redensarten und Wortfügungen verrathen eine fremde Hand, und die Emendationen, z. B. σωμα für στομα und umgekehrt, drängen sich dem sinnigen Leser beinahe auf. Allein, wenn der Leser findet, wie günstig die meisten der Textesänderungen den Behauptungen des Vf. sind, so ist es ihm erlaubt, zu zweifeln, ob der Emendator durch ein unbefangenes Urtheil auf seinen Entdeckungen geleitet worden sey. Es ist zwar sehr natürlich, daſs der Ausleger bei manchen Stellen durch den Wunsch, eine Bestätigung für irgend eine Meinung zu finden, veranlaſst wird, Gründe für eine von der gewöhnlichen abweichende Lesart oder Erklärung erst aufzusuchen. Aber bei dem Abwägen der Gründe für und wider darf die Uebereinstimmung mit einer, nicht anderswoher schon hinreichend bestätigten, Ansicht keineswegs den

Ausschlag geben. So lobenswerth das Bestreben ist, in der Exegese alles auf bestimmte Regeln zurückzuführen, so viele Miſsgriffe können doch veranlaſst werden, wenn man bei keiner Regel eine Ausnahme gestatten will. Ein auffallendes Beispiel dieses einseitigen Verfahrens giebt die Erklärung des Hr. D. Sch. von σωμα Χριστου. Er sagt (S. 210.): „Wir haben keine Ursache, anzunehmen, daſs Paulus von zweierlei Körper Christi rede, und keine Unterscheidungsmerkmale bieten sich dar, aus denen sich abnehmen lieſse, daſs hier von einem animalischen, dort von einem mystischen Körper die Rede sey. Vielmehr eben dadurch, daſs sie immer den zuerst 1. Kor. 10, 17. 16. angegebenen mystischen Körper im Auge hat, erhält die Interpretation Einheit, Stätigkeit und durchgängige Klarheit, die freilich manchem des Dunkels oder Helldunkels allzu gewohnten Auge zuwider seyn mag." Als Lichtfeinde wird demnach der Verf. alle betrachten, die es nicht unglaublich finden, daſs ein Schriftsteller denselben Ausdruck bald im eigentlichen, bald in einem uneigentlichen Sinne gebraucht habe, die von dem Ausleger Unterscheidungsmerkmale nicht dann verlangen, wenn er ein Wort in der gewöhnlichen, sondern vielmehr, wenn er es in der tropischen Bedeutung nehmen will. Indessen hat der Verf. die Einheit und Stätigkeit seiner Interpretasion nicht einmal selbst bewahrt. Denn Kol. 1, 22. will er nun den Zusatz της σαρκος, den er zuvor, und selbst noch in der gegenwärtigen Schrift, als unächt verworfen hat, stehen lassen, und den Ausdruck ἐν τῳ σωμ. της σαρκος erklären „von dem Leibe, den Jesus hatte, als γενομενος ἐξ Ἰσραηλιτων, το κατα σαρκα" (S. 226.); ein Aufschluſs, den die Antagonisten des Vf. nicht gefunden haben sollen (?). Aus demselben Streben, überall Einen unverrücklichen Maaſsstab anzule-

gen, das dem Hrn. Dr. Sch. bei so vielen einzelnen Stellen den gewöhnlichen Text oder die natürlichste Erklärung verdächtig macht, ist auch sein Urtheil über die verschiedenen Berichte vom Abendmahl hervorgegangen. Er sucht aber den Vorwurf der Willkühr und der Parteilichkeit, dem seine Ansicht nimmermehr entgehen kann, auf die entgegengesetzte zu wälzen. „Wollte man aus vorgefaſster Meinnung annehmen, es seyen alle die 4 Berichte gleich authentisch: so fiele dann auf dieselben alle der starke Schatten, daſs keiner vollständig, in jedem ein oder mehr als ein wesentlicher Mangel wäre.... Willkührlich würde die Vertheilung des Beifalls und Glaubens unter die 4 Berichtgeber ausfallen, und die mangelhafte Zuverlässigkeit der einzelnen schwerlich eine vollständige sämmtlicher ausmachen. Zu meiner Beruhigung also dient weit mehr, daſs ich ohne vorgefaſste Meinung aus vollständigen Gründen der äuſsern wie *innern* Kritik *Einem* derselben mein *ungetheiltes* Vertrauen schenken kann" (S. 195. f.). Allein, wer mit unbefangenem Blicke die 4 Berichte vergleicht, den wird weder die Unvollständigkeit derselben befremden, noch die Verschiedenheit beunruhigen; er wird ebendarum, weil er sich nicht an den *Buchstaben* einer *einzigen* Erzählung hält, in *allen* einen und denselben *Geist* erkennen. Der Glaube wird unter die Berichte nicht *vertheilt*, sondern jedem *voller* Glaube geschenkt, wenn man sie, als gleich zuverlässig, neben einander stehen läſst, ohne sie zusammen in Eine stehende Form schmelzen zu wollen. Man kann sogar die 4 Erzählungen alle zugleich für *authentisch* (im Sinne des Hrn. D. Sch.) halten, wenn man annimmt, Jesus habe die Worte mehrmals, und wohl nicht buchstäblich, wiederholt.

Im Isten Abschnitt sucht der Hr. D. Sch. die Unmittelbarkeit des Zeugnisses Pauli zu erweisen. Er entwickelt sehr genau den Unterschied zwischen ἀπο (von jemand aus, als dem Quell) und παρα (alicujus jussu), um zu zeigen, daſs 1. Kor. 11, 23. neben παρέλαβον nur παρα τȣ Κυριȣ habe stehen können. Allein die Stelle 1 Joh. 1, 5. (wo er ἀπ' αὐτȣ auf Gott bezieht, und παρα τȣ ὑιȣ supplirt) beweiſst deutlich genug, daſs auch ein Wort wie παραλαμβανειν mit ἀπο construirt werden kann. Paulus läſst es unbestimmt, auf welchem Weg er von dem Herrn die Nachricht empfangen habe; darum war es hinreichend, das die Quelle bezeichnende ἀπο zu setzen. Hr. D. Sch. meint (S. 9.), wenn der Apostel nicht hätte behaupten wollen, er sey von Jesu unmittelbar über die Stiftung des Abendmahls belehrt, so hätte er seinen Gewährsmann nennen müssen, weil man wuſste, daſs er selbst nicht Augenzeuge war. Allein, wer jener allgemeinen Versicherung miſstraute, der würde ihm auch nicht geglaubt haben, wenn er sich ausdrücklich auf eine unmittelbare Offenbarung berufen hätte. Wie man sich diese Offenbarung zu denken habe, ist durch die Bemerkung (S. 10.) f.) angedeutet, daſs unsere Stelle sowohl als andere Kunden, die Paulus in seinen Briefen von sich selbst giebt, in eigentlichem Widerspruche stehen mit der Apostelgeschichte, in welcher „jene Himmelfahrt dazwischen kommt." Hr. D. Sch. erinnert, die ältesten Commentatoren haben 1. Kor. 11, 23. ebenso, wie er, verstanden, und er schlieſst aus der Frage des Teophylactus: πως φησι παρα τȣ κυριȣ παρειληφεναι; sie müssen παρα gelesen haben. Die ähnliche Frage des Oecumenius: πως λεγει

ἐγω παρελαβον ἀπο τȣ κυριȣ; soll nämlich an sich schon (?) beweisen, „daſs nicht ἀπο, sondern παρα im Texte des Oecum. stehen sollte, und jener unrichtig ist." Wenn der Kritiker, um Autoritäten für seine Emendation zu finden, erst den Text der Zeugnisse selbst ändern muſs, so macht er damit die vorgeschlagene Lesart nicht wahrscheinlicher. Gesetzt aber, es hieſse bei Oekum. παρα, wie bei Theophylact, so würde daraus, daſs diese Kirchenväter in ihrem Commentar die sonst gewöhnliche Construction des παραλαμβανειν mit παρα gewählt haben, noch nicht folgen, sie haben in ihren Handschriften παρα gefunden. Ueberhaupt hält sich der Verf. an einen Grundsatz, der sehr leicht irre leiten kann: „Für uns einmal haben Ambrosiaster, Chrysostomus, Theophylact, Oecumenius, oder die Handschriften, welche sie eingesehen hatten, mehr Gewicht, als eine noch so groſse Zahl der auf uns gekommenen" (S. 12.) Denn, wo wir nicht besondere Gründe zu der Vorsaussetzung haben, daſs die Kirchenväter die biblischen Stellen diplomatisch genau wiedergeben wollten, da dürfen wir aus unbedeutenden Abweichungen ihrer Citate von dem gewöhnlichen Texte noch gar nicht schlieſsen, daſs sie anders, als wir, gelesen haben. Besonders ist dieser Schluſs in dem Fall höchst unsicher, in welchem er von Hrn. D. Sch. so oft angewendet wird, wenn nämlich in dem Citat einzelne Worte des Textes fehlen. Stehen diese Worte mit dem Zwecke der Anführung in keinem Zusammenhang, so ist es nicht unwahrscheinlich, daſs sie von dem Schriftsteller der Kürze wegen ausgelassen sind, oder wegen der Ründung der Periode, in welche das Citat verwebt ist. — Im IIten Abschnitt

erörtert Hr. D. Sch. den „einhelfenden Sprachgebrauch und beleuchtende Ideen des Paulus." Er vermuthet, 1. Kor. 6, 16. 17. sey σωμα und πνευμα interpolirt. (Σωμα darf nämlich nach seiner Anſicht nicht so nahe mit σαρξ verbunden, und nicht dem πνευμα entgegengesetzt seyn.) „Auch v. 18. scheint interpolirt, wenigstens muſs er ganz anders erklärt werden." Denn unter πορνη sollen wir, nach Origenes, die Widersacherin der Salomonischen Weisheit (Sprüch. 7, 6. ff.) verstehen (S. 28. f.). Bei 1. Kor. 10, 16. (wo er ἣν εὐλογουμεν für ὁ εὐλ. rescribirt) zeigt Hr. D. Sch., daſs κοινωνια nicht so viel ist als communicatio (S. 31.), und theilt Zwingli's Bemerkungen über diese Stelle vollständig mit. Von denen, welche Christum bei der Darreichung des Brods mit dem Finger auf die Jünger (statt auf das Brod) deuten lassen, so daſs er sagen will: vos corpus estis meum, aber die folgenden Worte: quod pro vobis traditur, (als nicht paulinisch) so verstehen, als ob es hiesse: pro quibus me trado — von diesen Auslegern sagt Zwingli: quorum ego fidem magis admiror, quam omnium theologorum eruditionem; und Hr. D. Sch. setzt hinzu: „Es ist nämlich Sache des Glaubens, mit seinem Auge die Wahrheit zu durchblicken, auch wo der Buchstab gleich jener Decke Mosis den blossen Schriftgelehrten blendet; ja sich über einen solchen Buchstaben wegzusetzen" (S. 36.). Ein Glaube aber, der so mit dem Buchstaben spielt, um die Wahrheit zu errathen, dürfte keinen höhern Werth haben, als der blinde Glaube, welchem Hr. D. Sch. den Staar stechen will (S. 226.). — Der paulinische Bericht von der Stiftung des heil. Nachtmahls wird im IIIten Capitel „in allen seinen Theilen aufs genaueste erör-

tert.“ Für die Lesart *το ὑπερ ὑμων* (ohne Participium) 1 Kor. 11, 24. werden auſser den von Griesbach angegebenen Autoritäten noch zwei Zeugen anfgeführt, Theodoret und Fulgentius. Wenn jener (Dial. 3. p. 220.) die Worte so citirt: *τȣτο μȣ ἐςι το σωμα, το ὑπερ ὑμων διδομενον ἡ κλωμενον, κατα τον ἀποςολον*: so soll er unschlüssig gewesen seyn, „nicht, welches von beiden Participien Textwort, sondern, ob der Text mit dem einen oder dem andern zu ergänzen sey, als elliptische Rede“ (S. 58.), Viel natürlicher scheint aber die Annahme, daſs Theodoret die Worte zuerst nach Lucas anführt: *το ὑπ. ὑμ. διδομενον*, und dann erst den Ausdruck, den er bei Paulus statt *διδ.* fand, hinzusetzt: oder, wie es bei dem Apostel heiſst, *κλωμενον*. Bei dem Citat des Fulgentius. (Ep. ad Ferrand. cap. 39.): hoc est corpus meum pro vobis, findet selbst wieder eine Variante statt. Denn die Anmerkung in der Biblioth. Patrum cura Gallandi sagt: Sic msc. Thu. etAnt. Alii codd. quod pro vobis traditur. Indessen zweifelt Hr. D. Sch. nicht, wenn die Ausgaben der Kirchenväter kritischer wären, so würde man noch mehr Autoritäten finden. Für seine Erklärung der abgerissenen Worte *το ὑπερ ὑμων* hat er ein passendes Beispiel vergeblich gesucht. „Wir einmal wissen nicht, wie der Hebräer anders diesen Gedanken ebenso lakonisch und einfach als genau geben könnte. Wer es weiſs, unterrichte uns davon!“ (S. 63.). Wenn Hr. D. Sch. wüſste, wo ein Hebräer den lakonischen Ausdruck תַּחְתֵּיכֶם in dieser Bedeutung gebraucht hätte, so würde er nicht weiter darnach fragen, wie derselbe Gedanke anders bezeichnet werden könnte. Die Vergleichung der Stellen in den

Digitized by Google

Constt. apost. 3, 17. (το δε ὑδωρ ἀντι ταφης) und 7, 22. (το ὑδωρ συμβολον θανατȣ) kann man zwar als Beweis gelten lassen, daſs το ὑπερ τινος soviel als το συμβολον τινος seyn könnte, wiewohl ὑπερ und ἀντι keineswegs gleichbedeutend sind. Allein in unserer Stelle müſste το ὑπερ ὑμων nach der Stellung der Worte eine Apposition bilden zu dem Prädicat το σωμα, und nicht zu dem Subject τȣτο. Das σωμα Χριϛȣ aber könnte nicht ein Symbol der Jüngerschaft genannt werden; denn es heiſst dem Hrn. D. Sch. nichts anderes, als der mystische Leib, die Gemeinde selbst. Aus demselben Grunde wäre, wenn το ὑπερ ὑμων dennoch zu τȣτο gezogen werden sollte [„welches (Brod, als Symbol) eure Stelle vertritt"], Subject und Prädikat einerlei: das, was symbolisch euch, meine Jünger, vorstellt, ist symbolisch mein Leib, d. h. die Gesellschaft meiner Jünger. Die Worte: hic panis meum est corpus, instar vestrum, sollen den Jüngern deſswegen leicht faſslich gewesen seyn, weil sie „gewohnt waren, solche Redensarten aus dem Mund ihres Meisters zu kören, wie diese: ihr seyd das Licht der Welt, das Salz der Erde, instar luminis, salis estis." (S. 259.) Wenn Jesus Matth. 5, 13. 14. gesagt hätte: ὑμεις ἐϛε ὑπερ τȣ ἁλατος τ. γ., ὑπερ τȣ φωτος τȣ κ., so wäre er schwerlich verstanden worden, und auch dann wäre der Ausdruck dem von Hrn. Dr. Sch. verbesserten Texte der Einsetzungsworte noch nicht parallel; es müſste heissen: το ἁλας τ. γ., το φως τȣ κ. ἐϛιν ὑπερ ὑμων. Noch weniger können fingirte Parallelen beweisen. „Er hätte ihnen auch das Salz auf der Tafel vorhalten und anbiethen können: τȣτο (το

ἀλας) ἡ ἐμη εἰρηνη ἐςι, το ὑπερ ὑμων, oder τȣτο (ἅλας) ἡ διαθηκη ἐςιν ἐν ὑμιν." Daſs zu einem Symbol der Einigkeit auch das Salz getaugt hätte, ist nicht zu bezweifeln; das το ὑπερ ὑμων aber wäre bei dem Salz so unpassend, als bei dem Brod. Für die andere von ihm vorgeschlagene Construction des το ὑπερ ὑμων, nach welcher es als accus. absolutus zu nehmen wäre (sofern es eure Stelle vertritt), führt Hr. Dr. Sch. ausser den ganz ähnlichen Ausdrücken Röm. 1. 15. (wo er προθυμος liest) 9, 5. 12, 18. 16, 19., zwei nicht ohne Zwang hieher gezogene, Beispiele von dem „Artikel der Mehrheit mit solcher Beifügung" an; τα δια τȣ σωματος 2. Kor. 5, 10. („je nach dem, was er in den Sachen des leiblichen Wesens beworben hat") und τα ἐπι της γης Kol. 3, 5. („tödtet eure Glieder, was die irdischen Dinge anbelangt"). — Die Bedeutung, welche Hr. D. Sch. 1. Kor. 11, 25. dem ἐν beilegt („der Bund, in welchem ihr als meine Blutsverwandten mit mir zusammengefaſst und begriffen seyd"), sucht er aus mehreren Stellen zu erweisen, wovon eine wirklich διαθηκη mit ἐν in diesem Sinne verbunden enthält, nämlich 2. Mos. 31, 17. LXX: διαθηκη αἰωνιος ἐν ἐμοι και τοις ὑιοις Ἰσραηλ. Um im hebr. Texte (der an d. St. nicht בְּ, sondern בֵּין hat) ein ähnliches Beispiel zu finden, liest er Hos. 6, 7. בְּאָדָם für כְּאָדָם. An den übrigen Stellen (1. Kor. 2, 7. Eph. 4, 3. u. a.) kommt ἐν in ganz andern Verbindungen vor. Für seine Deutung von τῳ ἐμῳ αἱματι hat Hr. D. Sch. noch keinen Beleg aufgefunden. Auf 1. Mos. 37, 27., wo sich weder im hebr. Texte noch in den LXX. das Wort Blut findet, beruft er sich nicht mehr. Wenn die Christen-

heit Apg. 8, 33. Jes. 53, 8. γενεα τȣ Χριςȣ, oder v. 10. Gal. 3, 16. (?) σπερμα heiſst, so hätte freilich Christus sagen können: ἡ κ. διαϑ. ἐν τῳ ἐμῳ σπερματι (S. 111.). Es wäre aber noch zu erweisen, daſs für σπερμα in diesem Sinne gesetzt werden könnte αἱμα. Daraus wenigstens folgt es nicht, daſs σπερμα „weniger dem vorhergehenden σωμα sinnbildlich entsprechen, als signatum nicht so schön zum Wein oder Trank als signo passen würde." Käme das αἱμα Χριςȣ nicht an den drei Stellen 1. Kor. 10, 16. 11, 25. 27. vor, so würde wahrscheinlich Hr. Dr. Sch. kein Bedenken tragen, in den Einsetzungsworten geradezu σπερματι statt αἱματι zu lesen; denn es müſste ihm erwünscht seyn, wenn dem σωμα irgend ein anderes Wort als αἱμα gegenüber stände, das doch sonst wie er selbst erinnert, nicht mit σωμα, sondern mit σαρξ gepaart ist, und das, „wie σαρξ, mehr animalische Verwandtschaft bezeichnet" (S. 114.). Eben darum aber, weil wenigstens αἱμα, das Adjunctum von σαρξ, im zweiten Satze steht, kann nicht soviel, als der Verf. will, daran gelegen seyn, daſs es im ersten Satze nicht σαρξ, sondern σωμα heiſst. Wer der Meinung ist, daſs an dieser Stelle σαρξ statt σωμα stehen könnte, der stellt darum nicht die ungereimte Behauptung auf, welche sehr ausführlich (S. 68—85.) widerlegt wird, daſs σαρξ und σωμα überall verwechselt werden dürfen. Um doch dem σωμα das αἱμα näher anzupassen, giebt Hr. D. Sch. von diesem nachher (S. 173. 180. f.) noch eine andere Deutung. Das mystishe Blut Christi, das zu dem mystischen Leibe sich verhält, wie das animalische Blut zu dem

Digitized by Google

animalischen Leibe, ist der **Geist** (vgl. 1. Kor. 12, 13. [wo εἰς vor ἓν πνευμα unächt seyn soll] Eph. 4, 4.), oder „die Gemeinschaft des Logos oder des Geistes." Es ist zu verwundern, daſs sich der Verf. hier blos auf **Orig.** in Matth. comm. ser. 85. beruft, und nicht auf **Clem. Alex.** Paedag. II. 2., wo namentlich das πνευμα dem αἱμα **allein** entspricht, nicht das Wort dem **Leib und Blut.** — Ἡ καινη διαθηκη ist dem Hrn. D. Sch. der **übersinnliche, ethisch-moralische** Bund" sowohl in den Einsetzungsworten als an andern Stellen des N. T. Die Worte και πνευμασι... Αβελ Hebr. 12, 23. f.) wo νεα διαθηκη vorkommt, werden für interpolirt erklärt. Dieselbe Bedeutung soll καινος in der Zusammensetzung mit ἐντολη, ἀνθρωπος, κτισις, ὀρανοι και γη haben. Καινος mag freilich dem Sinn nach oft so viel seyn, als **übersinnlich.** Wie wenig aber dabei die ursprüngliche Bedeutung verschwindet, erhellt namentlich bei καινη διαθηκη aus dem Gegensatz καταργȣμενον 2. Kor. 3, 7. 13. f. παλαια διαθ. v. 14. πρω η Hebr. 8, 7. 13. 9. 15. Zwar wird eingewendet: Hätte Christus bei der Stiftung des Nachtmahls von einem **neuen** Bund gesprochen, im Gegensatze mit dem **mosaischen**, der durch den jetzt von ihm bekräftigten abgethan und aufgehoben würde: wie war es möglich, daſs jene viele Myriaden ἐν τοις Ἰȣδαιοις των πεπιστευκοτων, Jacobus an ihrer Spitze, alle ζηλωται τȣ νομȣ, des alten Bundes, seyn konnten?" (S. 189.) Allein, wenn gleich die **Aufhebung** des alten Bundes durch das bloſse Wort καινη noch nicht ausgesprochen, nicht einmal so bestimmt, als sonst zuweilen (z. B. Math. 9, 16. f.), von Jesu angedeutet

war, so konnten doch die Jünger den Gegensatz gegen den mosaischen Bund um so weniger verkennen, je leichter bei dem Passahmahl die Erwähnung des Bluts an diesen Bund erinnerte (vergl. 2. Mos. 24, 8. mit 2. Chron. 30, 16. 35, 11.). Daſs Hr. D. Sch. in der *καινη διαϑ.* die von ihm sonst überall aufgesuchte Opposition zwischen Moses und Christus nicht erkennen wollte, geschah vielleicht blos aus Veranlassung von Matth. 26, 29., wo er der chiliastischen Deutung des *καινον* begegnen wollte (S. 185.). Er hat übrigens diese Erklärung auch durch die Vermuthung einer unrichtigen Uebersetzung aus dem hebr. Texte zu beseitigen gesucht; es soll geheiſsen haben: חָדָשׁ בְּמַלְכוּת, recens ingressus regnum. — Die „Erweisung des ausgefundenen Sinnes und Verstandes von dem paulinischen Bericht aus dem, was der Apostel unmittelbar darauf folgen läſst," ist im IVten Abschnitt enthalten. Für seine Erklärung dieser auf die Einsetzungsworte folgenden Verse (1. Kor. 11, 26. ff.) hat übrigens Hr. D. Sch. keine neuen Beweise gegeben. Um v. 27. die Verbindung des *ἀναξιως* mit *τȣ κυριȣ* zu sichern, liest er nunmehr *το ποτ. ἀναξιως τȣ κυριȣ*, weil nach seiner Ansicht aus den Varianten „sich wenigstens ergiebt, daſs die Kirchenväter so construirt haben" (S. 202.). Er erinnert, *δοκιμαζειν ἑαυτον* v. 28. sey nicht blos soviel als beichten, daſs man nicht sey, wie man seyn sollte, sondern „bei gewissenhafter Prüfung sich als würdigen Tischgenossen des Herrn wirklich erfinden." Anders aber faſst er das *διακρινειν ἑαυτȣς* v. 31., das er eben so, wie das *διακρ. το σωμα τȣ κ.* v. 29. erklärt: einander (als den Leib Christi) schätzen. — Im Vten Abschnitt soll die „Ueber-

einkunft der gegebenen Ansicht von dem heil. Nachtmahl mit dem nächstfolgenden Kapitel, 1. Kor. 12., und mit allem übrigen Sprachgebrauch des Paulus" dargethan werden. Daſs das Wort σωμα 1 Kor. 12., wo es so oft vorkommt, überall die Gemeinde Christi bedeute, behauptet Hr. D. Sch nicht mehr. Die (S. 218. 224.) wiederholte Beschuldigung, die Chiliasten haben Kol. 1, 22. die Worte της σαρκος eingeschwärzt, ist durch das (oben erwähnte) „curis nescio quotis" geänderte Befinden des Verf. (S. 225.) zurückgenommen. V. 20. ist αἱματος „ohne Zweifel Glossem des ϛαυρȣ" (S. 222.) Hr. D. Sch. muſste freilich wünschen, das αἱματος zu entfernen, damit man es nicht, mit dem nahe stehenden σωματι (v. 22.) zusammengehalten, als Parallele zu dem σωμα und αἱμα in den Einsetzungsworten betrachten möchte. Bei Kol. 2, 17. gibt er zu, daſs im Prädicat ein anderes Wort als σωμα zum Genitiv hinzugedacht werden könnte (ἐργον oder κτισις). Hebr. 10, 10. liest er: οἱ δια της προσφ. τȣ σ. („s. v. a. οἱ δια τȣ προσενεχθεντος σωματος, die in dem dargebrachten Leib inbegriffenen, denselben ausmachenden und durch seine Darbringung mitgeweiheten"), und daſs er auch v. 5. unter σωμα den mystischen Leib verstehe, bezeugt er ausdrücklich (S. 228.). Indem er 1 Pet. 2, 24. auf diese Stelle folgen läſst, gibt er zu verstehen, daſs er auch hier die gemeinschaftliche Aufopferung der Christen mit ihrem Herrn bezeichnet findet, ob er gleich die Worte ἐν τῳ σωματι αὐτȣ nicht berührt; die ἁμαρτιαι sind ihm Sündopfer, und ξυλον das Brennholz auf dem Altar, jedoch mit Anspielung auf das

Kreuz. Der Leib der Herrlichkeit Chriſti Phil. 3, 21. ſoll die Gemeinde ſeyn, die aus den verklärten Gläubigen im Himmel beſteht; die Worte εἰς το γενεσθαι verwirft der Verf. nicht ganz, ſondern behält εἰς το bei; Ἰησουν Χριστον hält er für interpolirt, und nimmt κυριον für Θεον (ſo daſs er das αὐτου v. 21. auf Χριστου v. 18. zurückbeziehen muſs); bei Paulus ſoll nämlich überall Gott und niemals Chriſtus als „Urheber unſerer Verherrlichung" genannt ſeyn (daher, nach Origenes, ſtatt Χριστου Röm. 14, 10. Θεου oder κυριου, und 2. Kor. 5, 10. κυριου oder αὐτου geleſen wird). Durch eine veränderte Conſtruction will Hr. Dr. Sch. Röm. 6, 6. ἁμαρτια, und Kol. 2, 11. σαρξ von σωμα entfernen; allein dort würde das mit καταργηθῃ verbundene της ἁμαρτιας den andern Genitiv του μ. δ. ἡ. τῃ ἁμ. überflüſsig machen, und hier iſt die Erklärung von ἀπεκδυσις του σωμ. της σαρκος durch το ἀπεκδυειν το σωμα την σαρκα (daſs die geiſtige Beſchneidung dem Leibe das Fleiſch auszieht) mit Beiſpielen eines zwei verſchiedene Genitive regierenden Subſtantivs (Matthiä gr. Gramm. §. 314.) und eines mit zwei Accuſativen verbundenen Verbums (§. 412.) noch nicht gerechtfertigt, wenn nicht erwieſen wird, daſs gerade da, wo ein ſolches Verbum in ein Subſtantiv übergeht, auch die beiden Accuſative in zwei Genitive verwandelt werden können. Von dem Schreibfehler, den er Röm. 7, 24. vorausſetzt (σωματος für στοματος) giebt Hr. D. Sch. nun ein Paar Beiſpiele aus den LXX, Hiob, 20, 25, (στοματος für σωματος, in einem Codex) und Richt. 14, 8. (στοματι für πτωματι); auch ſchreibt er Matth. 17, 27. στομα in σωμα

Digitized by Google

um (weil einem Fisch, der am Angel gefangen ist, der Fischer nicht erst das Maul öffnen darf).

Obgleich der Verf. die von ihm gewählte Deutung der Einsetzungsworte blos auf den Bericht des Apostels Paulus baut, so findet er doch die Gründe für dieselbe nicht in den Paulinischen Briefen allein, sondern er sucht, im VIten Abschnitt, ihre „Uebereinkunft mit dem übrigen Sprachgebrauch des N. T." nachzuweisen. Nachdem er Joh. 2, 21. in diesem Sinn erklärt hat (fahret nur fort, die bestehende Hierarchie, auf die ihr stolz seyd, selbst zu untergraben: in der kürzesten Zeit nach ihrem Falle soll ein anderes, ein geistiges Gotteshaus durch meine Verwendung sich erhoben haben) und Matth. 5, 29. f. vergl. mit Marc. 9, 42—48. (wo man, nach dem Vorgang der Kirchenväter, unter dem Auge, der Hand, dem Fuſs verderbliche Mitglieder der Gemeinde verstehen soll); so entwickelt er ausführlich die Rede Jesu Joh. 6., um zu zeigen, es könne hier vom Abendmahl keine Rede seyn. Daſs die Speisung der Fünftausende zu betrachten sey als ein gemeinschaftliches Mahl, zu dem alle, mit Lebensmitteln versehenen, Theilnehmer nach dem Vorgang Jesu das Ihrige beitrugen, hält Hr. D. Sch. darum für entschieden, weil eine wunderthätige Speisung „unnöthig, unnütz, ja schädlich, weder weise, noch gütig, folglich eines wahren Messias unwürdig" (S. 277.) gewesen wäre. Ist aber nicht die Wirkung, welche der Verf. von einem solchen Wunder fürchtet, die Aufregung sinnlicher Gelüste d e n n o c h g e f o l g t? (Joh. 6, 15. 26.). Wenn dem wahren Messias die göttliche Weisheit verbot, hier ein Werk der göttlichen Allmacht zu thun, hätte sie ihn nicht ü b e r h a u p t abhalten sollen, die sinnlichen Bedürfnisse des Volks zu befriedigen? Daſs

Digitized by Google

es wirklich nur dem kleinern Theil der Volksmenge an Lebensmitteln fehlte, soll aus der Schätzung des Bedürfnisses (Marc. 6, 37.) auf 200 Denarien erhellen (S. 269.); auf Joh. 6, 7. ȣκ ἀρκȣσιν, ἱνα ἑκ. α. βραχυ τι λαβῃ) wird hier, wo doch die Erzählung des Johannes erklärt werden soll, gar nicht Rücksicht genommen. Sehr befremdend ist es, wenn Hr. D. Sch. den richtigen Grundsatz, den er sonst in seiner vollen Strenge anwendet, daſs sinnverwandte Wörter nicht verwechselt werden dürfen, so ganz vergessen kann, daſs er geradezu schreibt: „βρωσις = ἀρτος v. 32. = σαρξ και αἱμα v. 53." (S. 282.); oder: ἀρτος ist „Joh. 6, 32—58. synonym mit βρωσις v. 27. 55. und mit σαρξ v. 52. 53. ff." (S. 266.) Also könnte man v. 32. substituiren την σαρκα ἐκ τȣ ȣρανȣ, v. 33. ἡ σαρξ τȣ Θεȣ, v. 35. ἡ σαρξ της ζωης? Auch bei v. 46. erlaubt sich Hr. Dr. Sch. eine Vermischung ähnlichlautender Ausdrücke: ὁ ὢν παρα τȣ Θεȣ soviel als nächst vor ὁ ἀκȣσας παρα τȣ πατρος, v. 39. δοθεις παρα τȣ πατρος, 18, 37. ὁ ὢν ἐκ της ἀληθειας i. q. 8, 47. ὁ ὢν ἐκ τȣ Θεȣ" (S. 302.) Er nimmt nämlich 6, 46. ὁ für πας ὁ, und ȣχ ὁτι τις für ὁτι ȣδεις. Indessen bemerkt er selbst, daſs bei der Formel ȣχ ὁτι die Negation sonst zum vorhergehenden Verbum gehört, und daſs man sie auch nicht 2. Kor. 3, 5. 13., 7. mit Schott zum folgenden ziehen darf. Er findet es daher gerathener, den 46ten Vers als ein überflüssiges Einschiebsel zu verwerfen. Daſs v. 27. 51. von einem zukünftigen Geben die Rede ist, und daſs der Sohn, nicht der Vater, als der Gebende dargestellt wird, ist dem Hrn. D. Sch. verdäch-

Digitized by Google

tig. An Gründen, die Worte ἦν ὁ υἱος .... ὁ Θεος v. 27. und den ganzen v. 51. für interpolirt zu erklären, fehlt es nicht. Von jenem Vers citirt Orig. (de orat. 27. p. 522. ed. Wirceb.) nur ἐργαζ.... δωσει, und Clemens v. Al. (strom. III. 12. p. 474.) und die apost. Const. (II. 61.) blos ἐργαζ.... αἰωνιον. (die Citate muſsten also immer bis zum Schluſs einer Periode fortgeführt werden?) V. 51. enthält, weil σαρξ ebenso, wie ἀρτος, tropisch seyn muſs, „eine baare Tautologie" (jawohl, wenn man einmal, diesen Vers vergessend, σαρξ und ἀρτος zu Synonymen gemacht hat, muſs man den Satz ὁ ἀρτος ἡ σαρξ μȣ ἐϛιν überflüssig finden); anstatt des Lebens Fleisch geben, das liest man nirgends im N. T.; ὁ ἀρτος ὁ ζων ist etwas anderes als ὁ ἀ. της ζωης oder ὁ ζωοποιων (allerdings, aber man kann mit Lücke unter ζων das Ewigdauernde verstehen, und es verhält sich zu dem ζησεται in diesem Vers ebenso, wie v. 57. oder 14, 19.); ὁ καταβας stimmt nicht überein mit ὁ καταβαινων v. 33. 50., und mit καταβεβηκα v. 38. 42. (also auch nicht 3, 13. mit ὁ ὢν und mit ἀναβεβηκεν?). Auf die Frage, wie denn, wenn Jesus die Worte v. 51. nicht ausgesprochen hatte, die Juden dazu kamen, v. 52. vom Fleischessen zu reden, findet Hr. D. Sch. eine leichte Antwort: „eben aus Chikane." Die Einschiebung des v. 51. erklärt er sich so: „unsers Bedünkens hat irgend ein Papias ... sich beredet, Jesus müsse den Juden das Wort σαρξ in den Mund gelegt haben, die sonst den Witz nicht gehabt hätten, die Sache so zu errathen" (S. 312.). Richtig wird bemerkt, daſs Jesus, statt die gemiſsdeutete Aeuſserung zurückzuneh-

Digitized by Google

men, vielmehr vorwärts tritt und auf etwas noch schwerer zu begreifendes übergeht; aber die öftere Wiederholung der harten Rede ist doch auch dem Hrn. Dr. Sch. auffallend; v. 54. 58. sind ihm allzu tautologisch und schleppend, als daſs er sie für ächt johanneisch halten könnte, und auch v. 55. findet er für den Zusammenhang sehr entbehrlich. Seine Erklärung von v. 62. 63. lautet so: „Wie gienge es dann erst, wenn ihr den Menschensohn sich emporschwingen sähet auf den Punkt, auf dem er stand? (von dem er sich in solchen bildlichen Ausdrücken herablieſs?) Der Geist ist das Belebende (die zum ewigen Lebensunterhalt bleibende und gedeihende Speise; das vom Himmel regnende Brod, dessen Genuſs niemals verschmachten und sterben läſst; das Genieſsbare und Nützbare an mir und von mir — was ich mit der salomonischen Weisheit verblümter Weise mein Fleisch nannte, weil es die Juden so haben wollten); mein (animalisches, materielles) Fleisch, (das jene aus Schalkheit und ihr aus gedankenlosem Unverstand euch als die Speise vorstellet, die von mir euch angebothen werde) taugt nichts für diesen Zweck.... Nein, die Worte, die ich gesprochen habe, sind Geist (geistigen Sinnes, anagogischer, mystischer Bedeutung) und (als solche) Lebensnahrung" (S. 324. f.) So hätte Jesus v. 53—56. das Wort σαρξ nicht bloſs für ἀρτος oder βρωσις gesetzt, sondern, den Juden zu Gefallen, sogar für das der σαρξ im N. T. durchaus entgegenstehende πνευμα! Bei v. 62. eine Aposiopese anzunehmen, scheint dem Hrn. D. Sch. „gegen die Regeln aller natürlichen und künstlichen Rhetorik" zu seyn; er glaubt daher, der Vers habe mit einem πως angefangen, aus dem dann durch irgend einen Zufall das

Digitized by Google

το προτερον am Schluſs entstanden sey. Aber ein ἐαν (oder εἰ) ohne Nachsatz ist doch in dem N. T. (vgl. Luc. 13, 9. 2 Thess. 2, 3. 2 Pet. 2, 4.) nicht so ganz ohne Beispiel, wie die Bedeutung, die der Verf. dem ἀναβαινειν giebt. Daſs man θεωρητητε statt θεωρητε erwartet, ist wahr; allein dasselbe ist der Fall, wenn das ἀναβαινειν schon durch das Aussprechen des v. 63. erfolgt; sonst würde Hr. D. Sch. übersetzen: wie geht es nun erst, wenn ihr ... sehet? — Auf ähnliche Weise, wie Joh. 6, 53. ff., wird 1. Joh. 1, 7. das αἱμα 'I. X. erklärt; es ist „ὁ λογος τȣ Θεȣ, der in uns ist v. 10."; dieser reinigt uns von jedem das Ziel verfehlenden Irrthum. 1. Joh. 5, 6. wird hingegen αἱμα wie Joh. 1, 13. genommen, so daſs ἐλθων δι' ὑδ. κ. αἱμ. synonym ist mit ἐν σαρκι ἐληλ. 1. Joh. 4, 2.; bei der ausdrücklichen Unterscheidung zwischen ὑδωρ und αἱμα könnte ὑδωρ, nach der Meinung des Verf., möglicherweise den ἰχωρ bezeichnen, den er Joh. 19, 34. dadurch ausgedrückt findet; lieber nimmt er jedoch einen Gegensatz gegen solche Gnostiker an, „die Christum zwar durch Wasser wollten gekommen wissen, aber durch Wasser oberhalb des Firmaments (1. Mos. 1, 7.), durch übersinnliches (Ps. 48, 4.), das rein war nach ihrem System"; indessen läſst ihn die Veränderung der Präpos. δια in ἐν, und die Beifügung des Artikels die Hand eines Glossators vermuthen; auch das zweite το πνευμα verwirft er als Einschiebsel, und bezieht ἐςιν auf Jesum. — Um bei Johannes desto gewisser jeden Schein einer Beziehung auf das Abendmahl zu entfernen, nimmt Hr. D. Sch. sogar auf Joh. 2, 1. ff. Rücksicht. Er findet es bemer-

kenswerth, daſs bei Johannes das Wort οἰνος nirgends vorkommt, als bei der Hochzeit zu Kana. Das Herzählen der Zeichen (2, 11. 4, 54.) sehe dem Johannes nicht gleich; das ἐφαν. δοξαν und ἐπιϛευσαν schicke sich nicht zu einem solchen Zeichen; auch sey kaum ein Wunder so vielem Verdacht ausgesetzt (der Hergang der Sache wird so beschrieben: Jesus läſst unbemerkt in die Geschirre „soviel vorzüglich starken und guten Wein bringen, daſs, wenn man sie bis oben mit Wasser anfülle, das Getränk eben recht gemäſsigt sey; ... nachher befiehlt er den Aufwärtern, die Geschirre zum Waschen der Hände zu füllen, als ob er aufbrechen wollte"). Auch äuſsere Gründe müssen gegen die Aechtheit dieses Abschnitts zeugen. Hr. D. Sch. bedauert, „bei den apostolischen Vätern und bei Clemens v. Alex. keine Spur dieser Perikope zu finden, der doch alle Beweise zusammensucht, daſs Jesus kein Enkratit gewesen;"... „auch die Commentarien des Origenes über den Johannes sind gewiſs nicht blos von ungefähr eben da castrirt, wo wir sie am liebsten nachläsen, wie der 6—9te Theil von Joh. 1, 1—29. — 2, 12., und wieder 5 Theile von 13—19, über 4, 55. bis 8, 19." Wenn aber das Stillschweigen der apostol. Väter eine Stelle der Evang. verdächtig machen könnte, wie viele zuverläſsig ächte Abschnitte würden wir dann übrig behalten? Bei Clemens hat Hr. D. Sch. in dem von ihm bezeichneten Capitel (Paedag. II. 2.) die Worte: εἰ γαρ και το ὑδωρ οἰνον ἐν τοις γαμοις πεποιηκεν (p. 382. ed. Wirc.) übersehen. Die Bemerkung über die Lücken im Comm. des Origenes scheint andeuten zu sollen, die Stelle Joh. 2, 1. ff. sey von demselben für unächt erklärt, und darum der hieher gehörige Theil des Commentars durch die Ortho-

doren unterdrückt worden. Allein, daſs Orig. die Geschichte selbst für wahr hält, und in die Reihe der von Johannes erzählten Begebenheiten stellt, ist deutlich genug aus tom. VI. 30. p. 374. X. 2. p. 402. c. 6. p. 414. c. 16. p. 458.; und den von Hrn. D. Sch. selbst angeführten Worten X. 10. p. 424. geht eine wörtliche Citation von Joh. 2, 11. unter dem Namen τȣ μαθητȣ Ἰωαννȣ voran. Ob Orig. des Zeichens in Kana „als eines Wunders" gedenke, mag allerdings durch diese Stelle zweifelhaft werden, da er die εὐφροσυνη des Sohnes Gottes προηγȣμενον σημειων nennt, und bemerkt, nach den 3 ersten Evang. habe Jesus in Kapernaum τας πρωτας δυναμεις gethan; darauf könnte auch die allegorische Deutung von οἱ ἀδελφοι αὐτȣ Joh. 2, 12. hinweisen, die er, weil sie v. 1. 2. nicht vorkommen, nehmen will ἀντι των συγκαταβεβηκυιων αὐτῳ δυναμεων, ȣ̓ καλȣμενων ἐις τον γαμον (X. 7.). Indessen spricht er doch von einer Verwandlung des Wassers in Wein, und vergleicht diese That, wo nur ἀψυχος ὑλη μεταβεβλημενη war mit einer gröſsern ἐνεργηϑεισα δυναμις, mit der Herrschaft Jesu über den Willen der Menschen (X. 16.). — Ueber 1. Tim. 4, 3—5. erklärt sich Hr. D. Sch., weil er glaubt, daſs die Aeuſserungen von Justin und Irenäus über das Abendmahl auf diese Stelle sich beziehen. Dieſs ist zwar aus den Worten der beiden Kirchenväter nicht zu schlieſsen, und bei Justin, der die paulinischen Briefe sonst nicht citirt, gar nicht wahrscheinlich. Indessen ist die Stelle doch für die früheste Abendmahlslehre insofern nicht unwichtig, als aus der darin ausgesprochenen allgemeinen Ansicht vom Genuſs der Speisen überhaupt die-

jenige Meinung vom Wesen des **Abendmahls** leicht entstehen konnte, die wir nur bei **Justin** und **Irenäus** bestimmt hervortreten sehen. Es ist die natürlichste, dem Zusammenhang (*κτισμα* v. 4.) ganz gemäſse Erklärung, wenn Hr. D. Sch. unter λογος Θεȣ v. 5. das Schöpferwort Gottes versteht (indem er auf Matth. 4, 4. Weish. 16, 26. sich beruft). Dasselbe Wort aber verbindet sich nach **Justin** und **Irenäus** mit dem Brod und Wein im Abendmahl, und ἐπικλησις τȣ Θεȣ bei dem letztern Schriftsteller ist freilich, wie Hr. D. Sch. richtig bemerkt, nicht das Aussprechen der Einsetzungsworte, sondern ein Gebet, aber dennoch eine **Consecration**, ein ἁγιαζεσθαι δια λογȣ Θεȣ και ἐντευξεως (1. Tim. 4, 5.). — In der, von **Tertullian** und **Cyprian** auf das Abendmahl bezogenen, vierten Bitte des Vaterunser nimmt Hr. D. Sch. ἀρτος ἐπιȣσιος als gleichbedeutend mit βρωσις μενȣσα εἰς τ. αἰ. Joh. 6, 27. Er betrachtet ἐπιȣσιος als ein verbales Adjectiv, das sich zu dem Particip ἐπιων (**nachwährend**, von ἐπειναι, nicht ἐπιεναι) verhält, wie ἑκȣσιος, ἐθελȣσιος zu ἑκων, ἐθελων. Diese Beispiele machen allerdings jene Ableitung sehr wahrscheinlich. Die gewöhnliche Erklärung (welche die Kirchenväter wenigstens **neben** der Beziehung auf die geistige Speise gelten lieſsen) findet Hr. D. Sch. unvereinbar mit dem Zusammenhang Matth. 6, 11. 13. und mit v. 19—34.; denn *πρωτον* v. 33. ist ihm unächt, vielleicht falsch übersetzt aus אַחַת (vgl. Luc. 10, 42.).

Erst der letzte Abschnitt, der VIIte, enthält die Uebersicht und Beurtheilung der, auf dem Titel genannten, „**fünf Ansichten vom heil. Nacht-**

mahle, welche in den Schriften des N. T. entweder wirklich begründet, oder durch Miſsverständniſs darin gefunden worden sind." Es sind darunter nicht die verschiedenen Meinungen von der Gegenwart Christi im Abendmahl verstanden, sondern besondere Vorstellungen von der Bedeutung und Wirkung des Sacraments, die übrigens einander keineswegs ausschliessen. Die erste ist diejenige, welche Hr. D. Sch. mit Recht die evangelische und apostolische, „die einzig wahre Lehre der wahr katholischen Kirche" nennt, nach welcher das Abendmahl den mystischen Leib Christi, die Gemeinschaft der Gläubigen bezeichnet. Die zweite Ansicht, die aus dem Abendmahl ein Bundesopfer macht, findet der Verf. bei Marcus, aber „der ersten unfüglieh angehängt." Er glaubt nämlich, die von den Judenchristen umgekehrte Formel: Blut des Bundes (statt: Bund im Blut) habe Marc. 14, 24. den erklärenden Zusatz bekommen: „το ὑπερ πολλων ἐκχυνομενον, hebräisch ohne Zweifel לִזְרֹקוֹ עַל רַבִּים" (sic), so daſs ἐκχυνομενον für ἐκχυτον stände, und ὑπερ hieſse über (das über die Menge auszusprengende Blut vgl. 2. Mos. 24, 6. S. 125. ff.) Wo ὑπερ in dieser Verbindung die Bedeutung über hat, ist nicht gesagt; und eben so wenig, aus welchem Grunde Marc. 14, 24. ὑπερ gelesen wird für περι; die gewöhnliche Lesart περι wird nicht einmal erwähnt. Die dem Marcus zugeschriebene Ansicht wird aus Heb. 10, 26. ff. beleuchtet; sie war „ihrer Strenge wegen am wenigsten beliebig." Die dritte Ansicht des Nachtmahls, als eines Sündopfers, ist durch den dem Matthäus eigenen Zusatz εἰς ἀφ. ἁμ. veranlaſst. Doch dieser Ausdruck kommt nur auf die

Rechnung des griech. Uebersetzers; denn nach Hrn. D. Sch's. Meinung „kann und darf bei Matthäus nicht die Rede seyn von einem Sündopfer, sondern, wie bei Marcus, einzig von einem Bundopfer" (S. 147.). Allein, um gewiſs zu seyn, daſs Matth. 26, 28. nicht die Abendmahlsfeier selbst als ein (immer zu wiederholendes) Opfer dargestellt werde, dazu bedürfen wir nicht der unwahrscheinlichen Vermuthung, im hebr. Original habe gestanden לִסְלִיחַת חַטָּאת „secundum veniam peccatorum, i. e. baptismum . . . atque ex antecedenti secundum την μετανοιαν, quae justa et necessaria est conditio της ἀφεσεως." Nach der vierten von Hrn. D. Sch. genannten Ansicht, die sich bei Clemens von Al. und Origenes findet, ist das Nachtmahl „eine allegorische Darstellung des Logos, als der Nahrung unseres Geistes," und nach der fünften „dem Chiliasmus zu Gunsten ausgehekten Ansicht des Irenäus und seiner Sippschaft" ist es „eine mit übernatürlicher Kraft begabte Speise für den animalischen Menschen, durch dessen [deren] Genuſs unser Fleisch und Blut der Auferstehung fähig und der Unvergänglichkeit empfänglich werde." Die letztere Vorstellung soll „die Urquelle aller Trans- und Consubstantiation" seyn.

Von den in den Gang der Untersuchung verflochtenen Bemerkungen, die mit der Hauptsache in entfernterer Berührung stehen, kann nur Weniges noch erwähnt werden. Hr. D. Sch. erklärt sich in der vorliegenden Schrift nicht blos, wie in den kürzern Abhandlungen, über den Ursprung des Evang. Matth., sondern auch über die Entstehung und den Charakter der übrigen Evangelien. „In dem heutigen Lukas ist eine so willkührliche Composition ungleichartiger,

Digitized by Google

judenchristlicher und heidenchristlicher Berichte, dem Styl und Inhalt nach, und ein so sichtbares Bemühen zu decoriren, daſs wir denselben mit Matthäus in Eine Linie, ja noch unter den Matth. herabsetzen möchten" (S. 20.). Den Marcus zieht er dem Lukas weit vor, weil jener viel früher mit Paulus befreundet war als dieser. Das Evang. Marci „ist nicht von einem Petriner, und nicht von einem Gläubigen der Beschneidung abgefaſst." Was 1. Pet. 5, 13. betrifft, so zweifelt Hr. D. Sch., ob dieser Brief, der ihm „eine allzugroſse Aehnlichkeit mit den Paulinischen" zu haben scheint, von Petrus herrühre. Er ist geneigt, das Evang. Marci für einen „castigirten Matthäus" zu halten; es ist der Gemeinde in Aelia Capitolina, „deren erster Bischoff (Eus. K. G. 4, 6.) Marcus hieſs," ganz angemessen (S. 25.). Das Evang. Johannis scheint dem Hrn. D. Sch. eine ursprüngliche gnostische Schrift zu seyn, und die heutige Recension desselben „editio castigata et aliorum magis Judaizantium vel certe Carnalium traditionibus et opinionibus temperata in vulgatum usum et concentum cum aliis evangeliis," so wie die Apokalypse „eine Umarbeitung und Accommodation jener von Kerinthus" durch Presbyter Johannes, der auch den kathol. Brief Joh. interpolirt haben soll (S. 262.). Vielleicht gefällt es dem Verf., an einem andern Ort diese „Hypothesen," wie er sie selbst nennt, zu begründen. — Daſs im Ev. Joh. vom Abendmahl keine Rede ist, erklärt Hr. D. Sch. durch die Vermuthung, bei den Christen, für welche dieses Evang. geschrieben worden, sey jene βαπτισμων διδαχη Heb. 6, 2. zu Hause, und statt des Abendmahls die Fuſswaschung als ein Sacrament eingeführt gewesen (S. 366.). Er bringt diese Christen

mit den Hemerobaptisten in Verbindung, von denen er zu beweisen sucht, sie haben auſser der Taufe kein Sacrament gehabt. Wenn mehrere der angeführten Stellen (Clement. Epit. 69. 141. Recognit. 7, 15.) auf das Abendmahl hinzuweisen scheinen, so bezieht er diese Ausdrücke (z. B. λαβων ἀρτον ευλογησας και κλασας, μετεδωκεν ἡμιν των ἀχραντων και ζωοποιων μυϛηριων) auf das Taufmahl, weil des Weins nicht erwähnt wird. Aus Joh. 6, 42. 1, 46. schlieſst er, das Ev. Joh. sey für die Israeliten der 10 Stämme geschrieben, die einen Sohn Josephs, nicht Davids, als Messias erwarteten; der Name Josephs, als Vaters Jesu, ſinde sich blos im Ev. der Kindheit; wenn die Juden Jesum Joh. 8, 48. einen Samariter schimpften, so mögen sie ihren Grund dazu gehabt haben; selbst die Juden rufen Joh. 12, 13. ὁ βασιλευς τȣ Ἰσραηλ; zu dem Einwurf seiner Feinde 7, 42. schweige alles, auch Jesus selbst; 4, 22. sey interpolirt; durch die Frage Matth. 22, 43. ff. habe Jesus dem Schriftgelehrten die Grundlosigkeit ihrer Meinung über die Abkunft des Messias zu fühlen gegeben (S. 295. ff.). — Durch die Behauptung des Hrn. D. Sch., die Juden haben das Passahlamm an dem Abend, mit welchem der 14te Nisan anfieng, also am Abend des 13ten, gegessen, würden, wenn sie erweislich wäre, die Schwierigkeiten am leichtesten gelöst werden, die sich in Beziehung auf das letzte Passahmahl Jesu bei Vergleichung der evang. Berichte ergeben; denn nun wäre nicht auf den Todestag Jesu, sondern auf den darauf folgenden Sabbath der durch das Gesetz (3. Mos. 23, 6. 4. Mos. 28, 17.) zum Feiertag bestimmte 15te Nisan gefallen. Allein gerade mit diesem Gesetz ist jene Behauptung unvereinbar. Denn, angenommen,

Digitized by Google

es wäre 2. Mos. 12, 18. 3. Mos. 23, 5. der Abend zwischen dem 13ten und 14ten Nisan gemeint, so könnte unter הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן, welcher der Versammlungs- und Ruhetag seyn sollte (2 Mos. 12, 16. 3. Mos. 23, 7. 4. Mos. 28, 18.), nicht der 15te Nisan verstanden seyn; so wenig, als nach den Evv., wenn ἡ πρωτη ἡμ. των ἀζυμων den 13ten des Monats als den ersten Tag vor den ungesäuerten Broden bezeichnete, der erste Tag des Festes selbst erst auf den 15ten Nisan fiele; auch hätte das Lamm, wenn es am Abend vom 13ten auf den 14ten gegessen worden wäre, nicht am 14ten geschlachtet werden können (2. Chron. 35, 1. 30, 15.). In dem Ausdruck τῃ πρωτῃ ἡμ. των ἀζ. erkennt Hr. D. Sch. eine unrichtige Uebersetzung aus בְּיוֹם אֶחָד לְמַצּוֹת, uno die ante azyma (S. 47.). Diese Bedeutung des ל soll man aus 1. Mos. 15, 12. 2. Mos. 14, 27. 5. Mos. 16, 4. Amos 4, 7. lernen. Allein in den beiden letztern Stellen heiſst es offenbar usque ad, und auch in den erstern deutet es vorwärts, nicht, wie ante, rükwärts. Die Beispiele pridie Kal. und ἡ πρωτη τȣ φθινοντος μηνος sind nicht glücklich gewählt; denn pridie (das sich zu postridie verhält wie prior zu posterior) heiſst nicht primo, sondern secundo die ante, und ἡ πρ. τȣ φθ. μ. ist nicht der erste (rückwärts gezählte) Tag vor, sondern in dem Schluss des Monats, in der dritten Dekade. Hr. D. Sch. behauptet aber sogar, ἡμεραι των ἀζυμων seyen überall im N. T. Tage vor den Derben [ein Ausdruck aus einer vorlutherischen Uebersetzung], also nicht bloſs Luc. 22, 7., sondern auch Apg. 12, 3. 20, 6., wo dann 12, 4. 20, 6. μετα = intra werden muſs (S. 409.). Damit hängt die Meinung zusammen, ἡ μια των σαββατων und ἡ κυριακη heisse

der erste Tag der 7 Erndtewochen zwischen Ostern und Pfingsten. Das Sonderbarste ist, daſs der Verf. durch seine Vermuthungen den Osterstreit des zweiten Jahrhunderts geschlichtet zu haben glaubt (S. 49.), als ob der Gegenstand desselben eine exegetisch-historische, und nicht vielmehr eine liturgische Frage gewesen wäre. — Hr. D. Sch. erzählt (S. 397.), man habe der *Union* wegen, die man erzielen wollte, aus Juden- und Heidenchristenthum ein Religionsgebäude willkührlich zusammengestükt (wo nun „zu gleichem Zwecke ebenfalls willkührlich die Sammlung der neutestamentlichen Schriften angelegt, und was dem beliebigen System nicht zusagte, ausgeschlossen oder auch castrirt und interpolirt" wurde); „und wer dieser Union nicht beitreten wollte, wurde dann von den *Irenäern*, *Tertullianen* u. s. w. auf die schwarze Tafel der Ketzer angeschrieben, wobei man eben so falsch als boshaft ihre Meinungen in ein schiefes Licht stellte, zu Carricaturen machte und aufs übelste miſsdeutete." Je verdienstlicher es wäre, solche Werke des Betrugs und der Bosheit durch zuverlässige Beweise zu enthüllen, desto sorgfältiger sollte sich der Kritiker hüten, daſs man nicht *ihm selbst* den Vorwurf machen könnte, er hätte irgend einen Schriftsteller durch Miſsdeutung seiner Worte gehässig und verächtlich zu machen gesucht. Hr. D. Sch. meidet diesen bösen Schein nicht. Wenn er aus der von ihm bestrittenen Erklärung der Einsetzungsworte die Folgerung ableitet, Jesus müſste sein selbsteigenes animalisches Fleisch gegessen und sein Blut getrunken haben, so setzt er hinzu (S. 54.): „doch wer den Glauben eines *Tertullians* hat: Prorsus credibile est quia ineptum est. Certum est quia impossibile etc. der freut sich nur desto mehr seines Glaubens, je mehr Absurda er

Digitized by Google

selbst und andere darin entdecken." Wo diese Worte Tertullians stehen, wird nicht gesagt. Wenn also der Leser nicht mit den Schriften desselben bekannt ist, und sich namentlich dieser Worte und ihres Zusammenhangs erinnert, so muſs er dafür halten, der Kirchenvater habe geradezu den Unsinn und die Albernheit für das „Kriterium des Glaubwürdigen" erklärt (wie sich Hr. D. Sch. im Register S. 491. ausdrückt). Tertullian sagt in Beziehung auf 1. Kor. 1, 27. Luc. 9, 26., das Bekenntniſs, wodurch sich der Christ als den glücklichen, die Schmach verachtenden, Thoren darstelle, sey kein anderes als dieſs: Natus est Dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus, resurrexit; certum est, quia imposibile (de carne Christi 5.). Es sind die Ideen des Apostels Paulus (1. Kor. 1, 17—29. 2, 1—7. 14. 3, 18—20. 4, 10. Röm. 1, 16.), welche Tertullian hier, auf seine Weise, in den schroffsten Gegensätzen entwickelt (vgl. Neander's Antignostikus S. 394. f.). Wie wenig er dagegen die Würde und die Rechte der Vernunft misskannte, lehren die von Hrn. D. Sch. selbst (S. 463.) zu einem andern Zweck angeführten Stellen de poenit. 1. adv. Prax. 5. adv. Marcion. II. 6.

— u. —

Digitized by Google

II.

Ergebniſs aus der Zusammenstellung der verschiedenen neutestamentlichen Berichterstatter über die Einsetzung des heil. Abendmahls, Matth. 26, 26—28. Marc. 14, 22—24. Luc. 22, 19. 20. 1. Cor. 11, 23—25. nach unbefangener, einfacher historisch-grammatischer Interpretation. Eine Zugabe von Dr. J. C. F. Steudel.

Das wesentlich Unterscheidende der versehiedenen kirchlichen Ansichten vom heil. Abendmahle besteht darin, daſs die eine das Vorhandenseyn von etwas in Himmlisches (Göttliches) umgewandeltem Irdischem (Physischem), die andere bloſs eine Hinweisung des Irdischen auf das Himmlische, welche psychologisch allerdings segensvoll wirken wird, die dritte ein Empfangen (Hinnehmen) himmlischen Segens in Verbindung mit dem Genuſse des Irdischen gelten läſst; bei welch letzterer Vorstellungsweise noch der Unterschied statt findet, daſs die Einen glauben, den himmlischen Segen (die Aneignung der Gemeinschaft mit Jesu) als vermittelt durch den leiblichen Genuſs des himmlisch-verklärten-Körperlichen (des Leibes und Blutes Jesu) sich denken zu müssen, die andern aber von einer solchen Vermittelung absehen, sich begnügend mit dem ihnen zuflies-

senden (also nicht blos durch die eigene Thätigkeit der Seele geweckten), von dem Stifter an diese Feier geknüpften Segen der geistigen Vereinigung mit Jesu. Wo die heilige Handlung als eine blos sinnbildliche, keiner besondern Einwirkung Christi als des real Gegenwärtigen sich erfreuende aufgefaſst wird, da haben die Interpreten bekanntlich verschiedene Hinsichten ausmitteln zu dürfen geglaubt, nach welchen der Segen der Feier des heil. Abendmahls bestimmt werden soll — von welchen übrigens -- ist es ein wahrhaft christlicher Segen — keiner bei der dritten Ansicht als ausgeschlossen, vielmehr als mit inbegriffen in den allumfassenden Hauptsegen (der Gemeinschaft mit Christus) zu denken ist.

Die folgende Abhandlung geht nicht darauf aus, irgend eine Ansicht im Voraus als die zu rechtfertigende anzunehmen; sondern sich blos durch den vorliegenden neutestamentlichen Text darreichen zu lassen, was wir als Sinn des göttlichen Stifters anzuerkennen haben, — übrigens hier voraussetzend, wenn nicht die unbefangene Ansicht der verschiedenen Berichte selbst es anders erheischt, daſs die Berichterstatter der Wahrheit gemäſs berichten, und nicht ihr Eignes, sondern das geschichtlich Begründete geben. Bei dieser einstweiligen Voraussetzung glaubt der Verf. einzig eine Billigkeit auszuüben, welche jeder Schriftsteller anzusprechen hat so lange, bis das Gegentheil erwiesen wird, und will lieber der Anklage sich aussetzen, daſs er ein zu zaghafter Critiker seye, als der Anklage, daſs er die natürlichsten Grundsätze der Billigkeit verletzt habe. Hat also der eine der Berichterstatter einen gewissen Zusatz nicht, welchen der Andere hat, welcher aber wohl verträgt, bei seinen Worten hinzugedacht zu werden; so wird kein

Digitized by Google

Anstand genommen, — alles Uebrige gleich gesetzt — diejenige unter mehrern etwa denkbaren Erklärungen als die wahre gelten zu lassen, welche mit diesem Zusatze sich vereinigen läſst. Dieses Verfahren geht aus der bescheidenen Voraussetzung hervor, deren sich der Verf. nicht schämt, daſs die Jesu am nächsten Stehenden über die Richtigkeit und den Sinn der Aussprüche Jesu wohl vollständiger zu urtheilen wuſsten, als wir ferner Stehenden, die wir Jesum doch nicht anderswoher kennen, als durch sie.

Vorerst ist auszumitteln, zu welcher Zeit Jesus die Handlung, welche als Einsetzung des Abendmahls betrachtet wird, vorgenommen habe? — Nach Matth. und Marc. nahm Jesus das Brod ἐσθιοντων αὐτων, und das Nehmen des Kelchs wird in Einem fort erzählt, als hätte sich dieses sogleich angereiht. Nach Luc. erfahren wir über die Zeit des Nehmens des Brodes nichts Näheres; wohl aber berichtet er: Eben so (nahm Jesus) auch den Kelch, μετα το δειπνησαι, und sprach etc. Damit stimmt in seinem Berichte Paulus wörtlich zusammen. Da nun Matth. v. 21. und Marc. v. 18. bereits bemerkt haben, das von ihnen Berichtete (Jesu Aeuſserungen über den Verräther) seye vorgefallen ἐσθιοντων αὐτων, während man aſs (wie dann auch das, was vorgieng, das Eintauchen der Hand in die Schüssel [das Geben des Bissens] während des Essens vorgegangen seyn muſs): so glaubt man das ἐσθιοντων Matth. v. 26. und Marc. v. 22. erklären zu dürfen: „Nachdem sie gegessen hatten." Man glaubt, für diese Bedeutung des ἐσθιοντες auf Matth. 14, 21. sich berufen zu dürfen, indem hier das Wort diejenigen bezeichne, welche gegessen hatten. Freilich liegt in dieser Stelle auf keinen Fall

Digitized by Google

die *Absicht*, die *Zeit* zu bestimmen; wir würden im Deutschen auch sagen können: „der Essenden waren ungefähr fünftausend (gewesen).“ Aber für diese Erklärung glaubt man das μετα το δειπνησαι des Lucas v. 20. noch benützen zu können; worin ja augenscheinlich liege, daſs bei der Handlung der Einsetzung des Abendmahls die eigentliche Mahlzeit vorbei war. Letztere Angabe des Lucas aber wird gerade zum Beweise für die entgegengesetzte Ansicht benützt, indem Lucas — im Gegensatze zum Darreichen des Brodes — erst bei dem Darreichen des Kelches bemerke, dieſs seye geschehen, nachdem man gespeist hatte. Auch wird auf den Artikel τον vor ἀρτον, welchen Matthäus (nicht aber Marcus und Lucas) hat, ein Nachdruck gelegt, als würde dadurch das Brod bezeichnet, welches der Hausvater bei der Passahmahlzeit gewöhnlich herumzugeben pflegte. Der Artikel kann jedoch, was jeder zugeben wird, wenn er von Bedeutung seyn soll, auch das eben daliegende Brod bezeichnen, und es muſs wohl eine andere, als bei dem Passah, wenigstens unter den heutigen Juden gewöhnliche, Vertheilung des Brods durch den Hausvater gemeint seyn, da diese die eigentliche Mahlzeit zu eröffnen pflegt, statt daſs wir die Einsetzung des Abendmahls doch nicht anders als höchstens im *Verlaufe der Mahlzeit* vorgenommen uns denken dürfen. Eben damit gewinnt auch das εὐλογησας — „er sprach ein Weihe- oder Dankgebet“ — (des Matth. und Marc.) und das εὐχαριϛησας (des Luc. und Paulus) eine andere Bedeutung, als daſs es die Worte bezeichnete, mit welchen der Hausvater vor der Vertheilung der Brodstücke an jeden bei dem Passahmahle über einen in zwei Theile zerbrochenen Brodkuchen die Worte ausspricht: „Gelobet seyst Du, unser Gott, du König der Welt, der

Digitized by Google

du das Brod aus der Erde hervorbringst." So wie auch, selbst wenn Lucas das *μετα το δειπνησαι* nicht hätte, seine Erwähnung v. 17., daſs Jesus den Kelch nahm, ein Dankgebet darüber sprach, und nun aufforderte, davon zu genieſsen, uns eine Gewährschaft darüber geben würde, daſs wir uns unter dem zweiten Nehmen des Kelches v. 20. nicht mehr jenes Darreichen des Kelches unter Dankgebet denken dürfen, welches der ganzen Feier des Passahmahls vorangieng, und wobei gesprochen ward: „Gelobt seyst du Herr, unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks erschaffen hast." Da nun also wenigstens das (wiederholte) Sprechen des Dankgebets über das Brod eine von der Feier des Passah abgesonderte Handlung einleitete, und nach Lucas bei der Darreichung des Kelchs die ganze Mahlzeit vorüber war: so ist wohl die richtige Vorstellung die, daſs Jesus, als man noch bei Tische saſs [vor dem Aufbruche von der Mahlzeit *)] auf eine feierlichere, die Aufmerksamkeit ansprechende Weise zum Brode griff, ein Dankgebet aussprach, es brach und unter die Anwesenden vertheilte, und hierauf noch weiter, zum Schlusse der Mahlzeit überhaupt (*μετα το δειπνησαι*, so daſs also nichts zum Passahmahl Gehöriges mehr

---

*) Dieses kann gar wohl durch das *ἐσθιοντων* gemeint seyn. Als Beleg dafür, daſs *ἐσθιειν* nicht gerade das Begriffenseyn im Zusichnehmen von Speisen bezeichne (wenn es eines solchen bedürfte) könnte man die Stelle 1. Kön. 1, 25. anführen, wornach die Anhänger des Adonia *εἰσιν ἐσθιοντες και πινοντες*; da doch, während sie beisammen waren, v. 41. von ihnen gesagt wird: *συνετελεσαν φαγειν*. Man aſs (*ἐφαγον*) nicht mehr; aber die Tafel war noch nicht aufgehoben (*ἠσαν ἐσθιοντες*).

Digitized by Google

nachfolgte) auch den Kelch nahm, ihn ebenfalls durch ein Dankgebet weihete und herumgehen lieſs. — Hieraus also dürfte sich ergeben, daſs die Handlung des Abendmahls durch Jesum als eine von der Feier des Passahmahls verschiedene, für sich bestehende Feier auf eine nicht zu verkennende Weise herausgehoben wurde.

Wenn nun — um auf den Inhalt dessen, was Jesus sprach, überzugehen — derselbe sagt (nach Matth. und Marc.): λαβετε (nach Matth. mit dem Zusatze: φαγετε) τȣτο ἐϛι το σωμα μȣ: so kann kaum darüber ein Widerspruch seyn, Jesus wollte sich so verstanden wissen, daſs er mit dem τȣτο eben dasjenige bezeichne, was er darreichte, um hingenommen (und gegessen) zu werden, also eben das dargereichte Brod. Da dann Lucas und Paulus die gleichen Worte haben: τουτο ἐϛι το σωμα μȣ (τουτο ἐϛι μȣ το σωμα), jedoch ohne jenes λαβετε (φαγετε): so sind wir vollkommen berechtigt, auch sie unter dem τουτο nichts Anderes verstehen zu lassen, als eben dasjenige, was auch ihrer Erzählung gemäſs Jesus genommen (und — nach Luc. — den Jüngern gegeben) hatte. Um aber über die Bedeutung des ἐϛι noch Aufschluſs zu erhalten, mag es gut seyn, auch noch die bei der Darreichung des Kelches gesprochenen Worte, wie die Berichterstatter uns diese geben, zu vergleichen. Nach Matth. hatte Jesus v. 27. bei Darreichung des Kelches aufgefordert: „Trinket daraus Alle." Wenn er dann beifügt: τουτο γαρ ἐϛι το αἱμα μȣ, so kann er unter dem τȣτο offenbar wiederum nichts Anders verstanden haben, als dasjenige, was er zum Trinken hinreichte, mithin den Wein. Damit stimmt auch Marcus zusammen, wenn dieser zwar die Worte: „Trinket daraus Alle" nicht anführt, dagegen aber bei Erwähnung, daſs der Kelch von Jesu ihnen seye gegeben worden,

Digitized by Google

vor den von Jesu gesprochenen Worten die Bemerkung einschiebt: „und es tranken aus ihm Alle," (mithin die Befolgung dessen berichtet, wozu nach Matth. Jesus auffordert), hierauf Jesum auch sagen läſst: *τȣτο ἐςι το αἷμα μȣ*: so daſs ganz unzweifelhaft auch er unter dem *τȣτο* den im Kelche enthaltenen, zum Trinken dargereichten Wein versteht. Dagegen sagt Paulus: *τουτο το ποτηριον ἡ καινη διαϑηκη ἐςιν*, während Lucas ohne *ἐςι* sagt: *τουτο το ποτηριον ἡ καινη διαϑηκη*. Jeder Unbefangene wird zugeben, daſs wir nach einer sehr häufigen metonymia rei contentae pro re contenta unter dem *ποτηριον* den im Kelche enthaltenen, von Jesu in dem Kelche dargereichten Wein zu verstehen haben; eben so aber auch, daſs — gemäſs der Zusammenstellung der Evangelisten — wir, falls wir nicht bei einem derselben die Auslassung von etwas W e s e n t l i c h e m annehmen wollen, das Dastehen des *ἐςι* durchaus nicht für etwas so Bedeutungsvolles anzusehen berechtigt sind, daſs nicht der gleiche Sinn sich darbieten könnte, ob dieses *ἐςι* wirklich ausgedrückt ist, oder nicht; indem sonst Lucas das *ἐςι* nicht ausgelassen haben würde, welches Paulus hat. Und diese durch die Vergleichung des Textes selbst sich unbestreitbar aufdrängende Bemerkung wird auch bestätigt durch den Sprachgebrauch in der aramäischen, oder den hier ganz damit zusammenfallenden Gebrauch in der hebräischen Sprache. Wir haben uns — gerade, wie nach Exod. 11, 27. die Israeliten auf die Frage ihrer Kinder, was denn dieser Gottesdienst besage? — antworten sollten: זֶבַח פֶּסַח הוּא (dies ist das Passahopfer) — die griechischen Worte hebräisch folgendermassen zu denken: גְוִיָּתִי הוּא — h o c c e (e s t) c o r p u s m e u m; דָמִי הוּא — h o c c e

(est) sanguis meus; הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה הַכּוֹס הַהוּא. hoc poculum (est) novum foedus. Kaum dürfte der Aramäer das Subject und Prädicat mit Hülfe des verbum substantivum verbunden haben. Sollte dieſs aber zu denken seyn, als wäre es im Widerspruche mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauche *) geschehen, eben weil hier auf dem ἐςι ein Nachdruck liegen sollte: so müſsten wir den Lucas der Untreue in dem Berichte anklagen, daſs er ein Wort, von dessen Setzen oder Nichtsetzen die Begründung eines von uns anzunehmenden Lehrsatzes abhienge, ausgelassen hätte.

Allein wir erhalten durch die Vergleichung des Textes des Lucas und Paulus mit dem Texte des Matthäus und Marcus in den Worten, deren sich Jesus bei Darreichung des Kelches bediente, noch einen weitern Aufschluſs. Nach erstern wird von dem im Kelche befindlichen Weine prädicirt, er seye *ἡ καινη διαθηκη ἐν τῳ αἱματι Ἰησȣ*; nach letztern, er seye *το αἱμα Ιησȣ το της καινης διαθηκης*. Für letztern Ausdruck sehen wir uns unwillkührlich aufgefordert, vorerst zu vergleichen die Worte, deren Moseh Exod. 24, 8. sich bedient: הִנֵּה דַם הַבְּרִית (*ἰδȣ το αἱμα της διαθηκης*) „Siehe da, das Blut des Bundes, welchen der Herr mit Euch schlieſst, in Bezug auf alle diese Worte etc.," um damit zu sagen: dieſs seye das Blut, wodurch der Bund versiegelt werde, als gültig beurkundet werde (nachdem die Israeliten zuvor v. 7. zugesagt hatten, alles,

*) Die LXX haben häufig das verb. substant., wo im Hebr. das pron. person. steht, wie Gen. 42, 11. *ἐσμεν* für נַחְנוּ, Ps. 76, 8. für אתה נורא אתה, *συ φοβερος ἐι*, Jes. 41, 4. für אני הוא *ἐγω ἐιμι*; eben so 1. Chron. 21, 17. Ps. 44, 5. für אתה הוא *συ ἐι* u. s. w.

was der Herr geredt habe, zu thun und zu hefolgen); dann sehen wir uns aufgefordert, zu vergleichen Jer. 31, 31. wo von einer *καινη διαθηκη* (בְּרִית חֲדָשָׁה), von einem neuen Bunde die Rede ist, welchen Gott schlieſsen werde, und welcher nicht mehr der Art seyn werde, wie der ehemalige mit den Israeliten bei dem Auszuge aus Aegypten geschlossene Bund. Somit ist *το αἱμα 'Ιησȣ το της καινῆς διαθηκης* das Blut Jesu, wodurch der neue Bund — offenbar der neue Bund mit Gott im Gegensatze zu dem früher mit den Israeliten geschlossenen Bunde — versiegelt, als gültig beurkundet wird. Statt daſs aber nun Matthäus und Marcus Jesum sagen lassen, der Wein seye dieses Blut, lassen Lucas und Paulus ihn sagen, er seye dieser neue Bund selbst *ἐν τῳ αἱματι 'Ιησȣ*. Auch über die Bedeutung des *ἐν* vor *αἱματι* können wir nicht im Zweifel bleiben. Jeder würde zugeben, daſs Exod. 24, 8. Moseh, wie er sagte: *ἰδȣ το αἱμα της διαθηκης*, eben so gut hätte sagen können: *ἰδȣ ἐν τῳ αἱματι τȣτῳ ἡ διαθηκη* etc., „siehe, in diesem Blute ist (besteht, dadurch wird versiegelt) der Bund etc. Aber wir haben durch eine ausdrückliche Stelle auch die Bedeutung dieses *ἐν αἱματι* verbürgt, nämlich durch Zach. 9, 11.: בְּדַם בְּרִיתֵךְ שִׁלַּחְתִּי, *ἐν αἱματι της διαθηκης σȣ*, „kraft des Blutes deines Bundes, d. h. kraft des mit dir bestehenden, durch Blut versiegelten Bundes (ohne allen Zweifel mit Beziehung auf Exod. 24, 1—8.) entlasse ich deine Gefangenen." Diese Stelle enthält noch überdieſs den unwidersprechlichen Beweis, (was freilich für den Kenner der hebräischen Ausdrucksweise keines besondern Beweises bedurfte), daſs der Hebräer sagt: „das Blut des Bundes Jemands (mit Jemand)," für „der mit Jemand geschlos-

sene, durch Blut bestätigte Bund." Eben damit aber haben wir den Beweis, daſs nach dem biblischen Sprachgebrauche selbst *ἡ καινη διαθηκη ἐν τῳ αἱματι μȣ* ganz das Gleiche besagt, wie *το αἱμα μȣ το της καινης διαθηκης*. Wenn nun aber Jesus sagt: „dieser Kelch (dieser in dem Kelche dargereichte Wein) ist der durch mein Blut versiegelte neue Bund": welcher einfachere, natürlichere Sinn dieser Worte kann sich uns darbieten, als der: Der Genuſs des dargereichten Weines fällt zusammen mit der Genossenschaft an dem durch mein Blut versiegelten neuen Bunde; der hier genommene Wein (die Hinnahme des Weins) ist zu betrachten als der durch mein Blut versiegelte Bund (als die Theilnahme an dem durch mein Blut versiegelten Bunde)? — Eben so, wenn Jesus sagt: „dieser im Kelche enthaltene Wein ist mein den neuen Bund versiegelndes Blut": welcher einfachere, natürlichere Sinn dieser Worte kann sich uns darbieten, als der: Der Genuss des dargereichten Weines fällt zusammen mit der Genossenschaft an meinem zu Besiegelung des neuen Bundes dienenden Blute; der hingenommene Wein (die Hinnahme des Weines) ist zu betrachten als mein den neuen Bund versiegelndes Blut (als die Theilnahme an meinem den neuen Bund versiegelnden Blute)? Damit fällt dann völlig zusammen der Sinn: der den dargereichten Wein Geniesende ist Genosse meiner, insofern ich durch mein Blut den neuen Bund versiegle; d. h. *) da das einen

---

*) Dieser Gedanke ist ein der jüdischen Ansichtsweise völlig ausgemachter, wie wir sehen aus Hebr. 9, 16—18., wo mir — ohne gerade den Rechtfertigungsgründen beizutreten — die Michaelis'sche Erklärung der Stelle, nach welcher *διαθηκη* nicht zweierlei Bedeutungen hat, sondern

Digitized by Google

Bund versiegelnde Blut den Tod dessen, welcher das Werkzeug der Versiegelung wird, voraussetzt —

---

nur Bund heiſst, im Wesentlichen als die einzig richtige erscheint. Michaelis übersetzt v. 16. f.:

Denn, wo ein Bund gemacht ist, da ist nach der Sitte der Völker erforderlich, daſs das Bundesopfer den Tod leide. Erst bei Leichnamen und entseelten Leibern wird der Bund rechtskräftig; so lange aber das ins Mittel tret-tende Einweihungsopfer nicht geschlachtet ist, ist er auch nicht gültig, und Jeder von den beiden Theilen, die den Bund machen, kann sich besinnen und zurücktreten.

Ich möchte übersetzen: Wo nämlich ein Bund geschlossen wird, da muſs Der, welcher den Bund vermittelt, als Getödtetes dargebracht werden. Denn nur wo ein Getödtetes ist, erhält der Bund seine Gültigkeit, statt daſs der Bund niemals rechtskräftig ist, solange der, welcher ihn vermittelt, am Leben bleibt. Daher wurde auch die Schlieſsung des ersten Bundes nicht ohne Blut förmlich vollzogen.

Mir ist es zur entschiedensten Gewiſsheit geworden, daſs ὁ διαθεμενος hier nichts Andres ist, als der Gegenstand, welcher die Gültigkeit des abgeschlossenen Bundes vermittelt. Wir müssen nicht vergessen, daſs der Verfasser des Hebräerbriefes Jesum stets im Auge hat als denjenigen, welcher den Bund vermittelt, ihn aber vermittelt, indem er sich selbst zum Opfer darbrachte (vergl. v. 15. 12. und 7, 28.) Insofern war er freilich ein den Bund zu Stande Bringender in einem noch weitern Sinne, als das zur Bestätigung des Bundes geschlachtete Opfer. Doch kann selbst dieses den Namen führen: ὁ διαθεμενος την διαθηκην — ein Ausdruck, welcher unzähligemale in der Uebersetzung der LXX für denjenigen, welcher den Bund abschlieſst (כרת), wofür aber hier v. 20. merkwürdig genug ἐνετειλατο steht, vorkommt — insofern das Zustandekommen des Bundes abhängt von dem Dargebrachtseyn des Opfers, oder das dargebrachte Opfer macht, daſs der

Digitized by Google

insoferne ich sterbe zu Versiegelung des neuen Bundes *).

Bund zu Stande kommt, und so hier auf das medium diejenige Regel ihre Anwendung leidet, nach welcher im neutestamentlichen Sprachgebrauch die Form des Activs oft die Stelle des hebräischen Hiphil vertritt (vgl. Winer, Gramm. des neutestamentlichen Sprachidioms §. 31. b.). In diesem Sinne; „der die Gültigkeit des Bundes verbürgende Gegenstand", διαθεμενος zu nehmen, scheint mir dadurch geboten zu werden, daſs auf der einen Seite v. 16. dasselbe eben s. v. a. μεσιτης v. 15. ist, dem διαθεμενος v. 16. 17. aber, dessen Tod das Zustandekommen der διαθηκη bedingt, v. 18. αἱμα entspricht, ohne welches der erste Bund nicht geschlossen wurde, welches αἱμα aber nach v. 19. unläugbar das Blut der Opferthiere ist, welche zur Gültigmachung des Bundes geschlachtet wurden. So wäre διαθεμενος so viel als ἐγγυος της διαθηκης 7, 22. Insofern nun Jesus eine Person war, welche die Schlieſsung des Bundes verbürgte, mochte der Verfaſser veranlaſst werden, überhaupt v. 17. das Opferthier, welches sonst durch seinen Tod die Gültigkeit des Bundes verbürgte, durch die Wiederholung des ὁ διαθεμενος zu personificiren. Auch der Ausdruck ἐπι νεκροις (so viel als ἐπι τω νεκρον εἶναι τινα oder τι), insofern νεκρος sonst nur von Menschen pflegt gebraucht zu werden, ergab sich eben aus der Parallele, welche zwischen Jesu und den Opferthieren gezogen wurde, und Würde und Anstand in den Ausdrücken gebot.

*) Kaum wird nach dem Bemerkten als Sinn der Worte bei Lucas und Paulus die Erklärung natürlicher gefunden werden: „dieſs ist der Kelch des neuen Testaments durch das Blut in ihm." Abgesehen davon, daſs hier ein Kelch des alten Bundes nachzuweisen seyn dürfte, welchem der Kelch des neuen Bundes gegenüberstünde, der wohl nicht zu finden ist (nehmen wir auch an, daſs ἡ διαθηκη so viel als το ποτηριον της καινης διαθηκης seye), so steht eben das „in ihm" nicht im Texte.

Das Weitere, was nun zur Beschreibung des Blutes Jesu von Matthäus, Marcus und Lucas beigefügt wird, kann keine Schwierigkeit machen; es heiſst nach Matthäus und Marcus: *το περι πολλων εκχυνομενον*, nach Lucas: *το περι ὑμων ἐκχυνομενον*, bei welchem letztern eine Nachlässigkeit in der Verbindung des Adjectivs mit dem Substantiv statt findet; es sollte heiſsen: *τῳ — ἐκχυνομενῳ*, da es sich auf *αἱματι* bezieht; dergleichen Nachlässigkeiten auch sonst sich finden, namentlich in der Apokalypse, als *την γυναικα ἡ λεγουσα* 3, 12; ferner 3, 12. 7, 9. (vergl. Winer a. a. O. §. 27. Anm.). Dieses Blut heiſst *ἐκχυνομενον*, insofern es im Begriffe war, ausgegossen zu werden; wie oft von etwas, das nächstens der Fall seyn wird, geredet wird, als wäre dem bereits so (wobei Winer a. a. O. §. 39, 5. meint, es sey eigentlich so viel als effusum, insofern an dem Symbole [dem Weine] bereits war vorgenommen worden, was in der Wirklichkeit an dem Angedeuteten erst vorgehen sollte) — *ὑπερ ὑμων* nach Lucas zu eurem Besten: wo Jesus, indem er die eben jetzt Empfangenden anredet, gewiſs nicht meint, alle übrigen sollen ausgeschlossen seyn, sondern vielmehr gewiſs alle einschliest, welche in gleicher Kategorie in Bezug auf Bedürfniſs mit den Angeredten stehen; *ὑπερ* aber heiſst: zu Jemands Bestem, wie Matth. 5, 44. 2. Cor. 9, 14. Rom. 8, 26. Matthäus und Marcus setzen dafür *περι πολλων*. Dieses *περι* ist im Allgemeinen wegen, in Bezug auf Jemand, — namentlich aber auch, wo die Beziehung auf den Andern vortheilhaft ist, als: eine Bitte für Jemand einlegen, Luc. 4, 38. Joh. 16, 26. 17, 9. 20. u. s. w.; *πολλοι* aber, wenn gleich nicht mag erwiesen werden können, daſs es so viel als *παντες* seye und mit ihm an sich als gleichbedeutend genommen wer-

den dürfe, kann doch sagen: so viele (vergl. 20, 28.), und wohl namentlich in Bezug auf die Erweiterung, welche die Gültigkeit des neuen Bundes, den das vergossene Blut Christi versiegeln sollte, im Gegensatze zum alten gewann. Uebrigens war ja das Verhältniſs, in welches die Menschen mit Gott zu setzen die Aufgabe Jesu, namentlich des sterbenden Jesu war, eben das heilbringendste; der Inbegriff aber alles dessen, was die Aneignung dieses beseligenden Verhältnisses bedingte, war — die Erwerbung der Vergebung der Sünden. Ein beseligendes Verhältniſs zu Gott (indem das Verhältniſs zu Gott stets durch die Sünde gestört wird, da diese ihrer Natur nach von Gott entfremdet) kann nicht statt finden, ohne daſs diese Entfremdung von Gott, welche im Gefolge der Sünde ist, gehoben wird. Somit schloſs die Kraft des Todes Jesu, ein beseligendes Verhältniſs zu Gott herzustellen, auch das zweite von selbst in sich, daſs sie die Vergebung der Sünden — die Gewiſsheit brachte, daſs wir Gott gegenüber als solche betrachtet werden, welche nicht durch Sünde entfremdet ihm gegenüber stehen. Wenn deſswegen die übrigen Evangelisten auch das *ἐις ἀφεσιν ἁμαρτιων* des Matthäus nicht haben, so konnten sie es eben darum übergehen, weil sie — in die ächte Lehre Jesu eingeweiht — von dem *αἱμα Ἰησυ ἐκ χυνομενον περι* (*ὑπερ*) *ἡμων* durchaus keine andere Vorstellung kannten, als daſs die Vergebung der Sünden darin eingeschlossen seye. Demnach wird denen, welche den im Kelche enthaltenen Wein genieſsen, die Genossenschaft an dem zu Besiegelung des neuen Bundes dienenden Blute Jesu insofern zugesprochen, als dieses zum Heile der Menschen, namentlich zur Vergebung der Sünden der Menschen vergossen ist; — oder die Genossenschaft an Jesu, insofern er — das neue

Digitized by Google

beseligende Verhältniſs der Menschen zu Gott besiegelnd — sein Blut vergoſs zur Vergebung der Sünden.

Damit haben wir nun auch den Schlüssel zum Verstehen des Sinnes der Worte, welche bei der Darreichung des Brodes gesprochen würden. Auch wenn wir die Beisätze, welche Paulus und Lucas zu dem *τουτο ἐϛι το σωμα μȣ* (wie Matthäus und Marcus haben) unberücksichtigt lassen, und nur das beachten, daſs Jesus — nach gesprochenem Dankgebete — erst das Brod brach, und dann es seinen Jüngern reichte, mit den Worten: *das ist mein Leib*: so beut sich uns als deren Sinn dar: *der Genuſs des dargereichten Brodes ist Genossenschaft an meinem Leibe* — an dem Leibe natürlich insofern, als mit demselben etwas vorgeht, das analog ist dem, was mit dem Blute Jesu vorgeht. Dieses wird zum Besten Anderer vergossen; davon ist die Folge, oder hierin eingeschlossen ist: das Sterben des Leibes, und das Sterben des Leibes natürlich zu keinem andern Zwecke, als zu welchem das Blut vergossen wird — sein *Sterben zu Anderer Bestem*. So kurz ausdrücken aber konnten sich die Evangelisten eben dann, wenn die ganze Auffassung dieser Worte etwas so Bekanntes und Ausgemachtes war, daſs es an ihren blossen Andeutungen genügte. Lucas setzt ganz übereinstimmend hiemit bei: (*το σωμα μȣ*) *το ὑπερ ὑμων διδομενον* (mein Leib), *welcher um euretwillen dahin gegeben*, d. h. *geweiht, aufgeopfert wird*: wie *διδοναι* öfters vorkommt, Gal. 1, 3. 1. Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. Statt *διδομενον* setzt Paulus (nach der Lesart, welcher der Vorzug gegeben wird) *κλωμενον*, ein tropischer Ausdruck, welcher sich auf das Sinnbildliche dessen, was mit dem Brode vorgenommen wird, bezog und besagt: *welcher zerstört, getödtet*

Digitized by Google

wird zu eurem Besten. Mithin haben wir abermals die Erklärung Jesu: die Hinnahme des Brodes ist Hinnahme des Leibes Jesu, insofern dieser zum Heile der Angehörigen Jesu getödtet wird; oder: das Genieſsen des Brodes ist Genossenschaft des zum Besten der Angehörigen Jesu getödteten Leibes; der das dargereichte Brod Genieſsende ist Genosse Jesu, insoferne er seinen Leib zum Besten der Seinigen dahingibt *).

---

*) Hiemit stimmt zusammen die Stelle 1. Cor. 10, 16. (vergl. Flatt, Vorlesungen über die beiden Briefe an die Corinth. zu dieser Stelle S. 216. ff. „Es ist auch αἱμα, σωμα Χρισȣ hier Christus selbst, der seinen Leib aufgeopfert, sein Blut vergossen hat,"): „Der Kelch — ist er nicht (Erklärung oder [und] Zuerkennung der) Gemeinschaft mit Christus als dem, der sein Blut vergoſs? — Das Brod — ist es nicht (Erklärung oder [und] Zuerkennung) der Gemeinschaft mit Christus als dem, der seinen Leib dahin gegeben hat?" — Daſs αἱμα (und somit nach den Gesetzen des Parallelismus auch σωμα) Χρ. so zu erklären ist, erhellt aus Hebr. 12, 24. (coll. 11, 4. Gen. 4, 10), wo nicht dem Blute Jesu, sondern gewiſs Jesu selbst (vgl. τον λαλȣντα v. 25.) als dem, welcher das Blut vergoſs, ein Reden und die Eigenschaft, daſs wir zu ihm (in der unsichtbaren Welt) kommen, als beigelegt zu denken ist. Nach 1. Joh. 1, 7. ist es αἱμα 'Ιησȣ, welches reinigt; eben so Hebr. 9, 14. Hingegen 1, 3. ist Christus selbst der Reinigende, wie auch Tit. 2, 14. Eben so ist Rom. 3, 25. πισις ἐν τῳ αἱματι 'Ιησȣ wohl nichts Anders, als v. 26. πισις 'Ιησȣ. Mithin ist Blut Jesu s. v. a. Jesus, der geblutet hat, gestorben ist. — Ist dieſs ja eine im Hebräischen gar übliche Ausdrucksweise. Vergl. z. B. nur Hebr. 8, 12. ἱλεως ἑσομαι ταις ἀδικιαις αὐτων (was nichts Anders heiſsen kann, als: „ich werde ihnen als den Sündigenden [bei ihren Sünden, trotz ihrer Sünden doch] gnädig seyn); und das hieher noch passendere ἐις τον

Digitized by Google

Es fragt sich nun aber: Wie konnten sich die Jünger Jesu diese Zusicherung der Genossenschaft an seinem zum Besten der Menschen dahingegebenen oder dahinzugebenden Leibe, an seinem zum Besten der Menschen und zur Besiegelung ihres neuen Verhältnisses zu Gott vergossenen oder zu vergieſsenden Blute mittelst* des Genusses des dargereichten Brodes und Weines *erklären*? Hatten sie Grund, die Worte Jesu so zu verstehen, daſs er ihnen ein Theilchen seines Leibes, seines Blutes in dem Brode und Weine, (auf dessen *Verwandlung* in keinem Falle eine auch nur entfernte Hindeutung sich findet), oder kraft, oder in Begleitung des Brodes und Weines darreiche? — also so, daſs er sie Theil nehmen lasse an sich selbst, insofern er ein Mensch mit einem Leibe und mit Blut ist? — oder so, daſs ihnen eine solche Theilnahme an seinem Leibe und an seinem Blute nur insofern, als gerade das, was erwähnt wird, damit vorgeht, zugesichert wird, — also so, daſs er sie Theil nehmen lasse an sich selbst, insofern er den Segen der Hingabe seines Leibs, der Vergieſsung seines Blutes mitzutheilen habe? — Gewiſs auch wenn wir auf gar nichts Anderes sehen, als auf das, was wir hier leſen, werden wir den Zweifel sehr entschuldbar und erklärlich finden, daſs die Jünger sich vorgestellt haben sollten, den Leib Jesu und das Blut Jesu physich hinzunehmen. Liegt nicht die Bemerkung sehr nahe, ohne daſs wohl etwas Standhaltendes dagegen mag geltend gemacht werden, daſs sie Jesum selbst unversehrt und kräftig vor sich sahen? —

θανατον αὐτου Rom. 6, 3., was ohne allen Streit nichts Anderes heiſst, als zur Verehrung *Christi als desjenigen*, der (um unserer Sünden willen) *gestorben ist*. θανατος αὐτου ist s. v. a. ὁ θανατωθεις.

daſs wir in ihrem ganzen Vorstellungskreise durchaus nichts Analoges kennen, was sie auf eine so buchstäbliche Auffassung hätte führen können; ja daſs der Gedanke an den Genuſs von physischem Blute für den Juden etwas Abschreckendes hatte (Gen. 9, 4. Lev. 13, 17. u. s. w. vergl. Act. 15, 20. 29.); etwas eigenthümlich Abschreckendes der Gedanke, von dem Blute des geliebten Meisters etwas zu genieſsen? — Vielmehr müssen wir wahrscheinlich finden, den an das Uebergehen Jesu von dem Vorliegenden zu einer Wendung auf das Geistige, überhaupt an die bildliche Sprache des Meisters Gewöhnten *) werde sich ein Sinn der Worte Jesu dargeboten haben, wie folgender: „Indem ich euch Brod und Wein darreiche, gebe ich euch mich mit meinem Segen hinzunehmen, welchen die Dahingabe meines Lebens, die Vergieſsung meines Blutes bringt; ich erkläre euch zu Genossen meiner als dessen, welcher seinen Leib zu eurem Besten aufopfert, sein Blut als Besiegelung des neuen seligen Verhältnisses zu Gott — zu euerm Besten, Vergebung der Sünden zu gewinnen, — vergieſst."

Jedoch wenn wir etwa bezweifeln möchten, ob Jesus auch gedacht werden dürfe, als hätte er das Recht gehabt, bei seinen Jüngern vorauszusetzen, daſs sie seinen Worten eine solche geistige Beziehung geben: so dürfen wir nur dessen uns erinnern, daſs er bereits früher in analogen Ausdrücken, wie wir sie hier fin-

*) So geht Jesus Joh. 13, 10. schnell von körperlicher Reinigung auf geistige Reinigkeit; 4, 7—10. von leiblichem Getränke auf geistigen Trank zu sprechen über; er spricht 3, 3. von geistiger Umschaffung in Ausdrücken, welche (vgl. v. 4.) von leiblicher Geburt her entlehnt waren, und 6, 27. 32. reiht sich an das Besprechen irdischer Speise der Uebergang auf geistige Nahrung u. s. w.

Digitized by Google

den, von der Nothwendigkeit, sein ganzes Wesen — namentlich als dessen, welcher sich zum Besten der Menschen dem Tode weihe, — zu benützen, gesprochen hatte, wo der ganze Zusammenhang der Rede durchaus nicht gestattet, die gebrauchten Ausdrücke anders zu erklären, nämlich Joh. 6, 53—56., wo Jesus zu den Juden sagt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut: so habt ihr das Leben nicht in euch. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist in Wahrheit Speise und mein Blut in Wahrheit Trank. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm."

Das, was Jesus in diesen Worten darlegen wollte, ist kurz die Wahrheit: „An mir, als dem Gestorbenen, müſst ihr Antheil haben, um der Seligkeit froh zu werden, welche durch mich ertheilt wird." Jesus hatte nämlich v. 51. sein Fleisch, das er zum Heile der Welt hingeben werde *), für das vom Himmel ge-

*) Durch den ganzen Lauf der vorangegangenen Rede spricht Jesus von sich als von dem aus dem Himmel auf die Erde gekommenen (v. 29. 33. 38. 50.), als welchen er sich zu genieſsen gebe; fordert auf, sich an ihn glaubig anzuschlieſsen, und seiner sich theilhaftig zu machen, insofern er segensreich auf Erden erschien. Nimmt er nun v. 51. die Wendung: „Leben gewährt euch die Benützung meiner (als des vom Himmel gekommenen) zur (geistigen) Nahrung. Die Nahrung aber, die ich geben werde, ist die σαρξ, welche ich geben werde zum Heile der Welt"; so ist nun doch offenbar eine Beziehung genannt, in welcher er die

Digitized by Google

kommene Brod — für die die Bedürfniſse des Geistes befriedigende Nahrung erklärt, welche er gewähren könne.

Geistesnahrung gewähren werde. (Die zukünftige Zeit [δωσω] ist beachtungswerth in Vergleichung mit dem Vorhergehenden, vergl. v. 32. διδωσι, v. 33. ἐςι, ζωην διδους; v. 38. ειμι ὁ ἀρτος; v. 50. οὑτος εςι). Diese Beziehung ist nicht das σαρκα γενεσθαι, wie Joh. 1, 14. u. s. w. Denn das liegt ja in dem καταβηναι ἐκ τȣ οὐρανȣ, von welchem bisher immer die Rede war (v. 32. 33. 38. 41. 42. 50.), sondern in etwas, das mit der σαρξ (mit dem bereits zum Heile der Menschen den Zwecken Gottes geweiheten [v. 38.] Erdenleben) noch vorgehen werde: worunter nichts als die Hingabe des Lebens in den Tod zu verstehen ist. Offenbar aber finden die Juden (v. 52.) etwas besonders Anstöſsiges darin, daſs Jesus seine σαρξ ihnen zu essen geben wolle; woraus sich ergibt, daſs auch sie in dem Ausdrucke mehr fanden, als wenn Jesus zuvor sich nur im Allgemeinen als das aus dem Himmel gekommene Brod zur Nahrung empfohlen hatte. Wenn aber Jesus nun im folgenden (v. 53. f.) nicht nur den von den Juden aufgegriffenen Ausdruck beibehält, sondern ihn verstärkt durch den weitern: Ihr müſst, um der durch mich zu ertheilenden Beseligung froh zu werden, „mein Blut trinken"; so scheint doch auch kein Zweifel übrig zu seyn, Jesus wollte als den, der das Blut vergieſst, sich den Juden vergegenwärtigen, indem er sie auffordert, ihn zu benützen. Der Ausdruck: „das Blut Jesu trinken", heiſst doch Jesum sich vor Augen stellen als den, welcher sein Blut vergossen hat. Dieser Ansicht steht nicht entgegen, wenn Jesus (v. 57. auf den allgemeinern Ausdruck ὁ τρωγων με zurückkommt, indem er gar wohl einen allgemeinern, das Speciellere in sich schlieſsenden, Ausdruck zum Schlusse gebrauchen konnte. Dafür aber, daſs σαρξ και αιμα hier Jesum als den Gestorbenen bezeichnet, liegt der Grund weniger in dem Ausdrucke selbst, als in den damit in Verbindung gebrachten Zeitwörtern φαγειν und πινειν, sowie in dem Gegen-

Digitized by Google

Das Wort erregte, wie es ohne Zweifel die Absicht Jesu war, Aufmerksamkeit, und die Hörenden konnten unter sich nicht einig werden, was er damit sagen wollte. In mancherlei Wendungen gibt er ihnen dann zu erkennen, daſs er sein Wort nicht znrücknehme, sondern den Besitz des wahrhaftigen Lebens für abhängig davon erklären müsse, daſs man sein Fleisch esse, sein Blut trinke: unter welcher Bedingung er zum ewigen Leben erwecken könne. In allem Ernste dürfe er sein Fleisch für Speise, sein Blut für Trank erklären, d. h. er dürfe sich selbst, insofern er sterbe (oder: sein Fleisch [v. 51.] hingebe, sein Blut vergieſse), für eine die Bedürfnisse des geistigen Menschen befriedigende Nahrung erklären. Durch die Aneignung seiner als des Gestorbenen, durch die Hinnahme seiner mit dem Segen seines Todes trete man mit ihm in die engste Verbindung; und (v. 57. f.) so wie er selbst in der Rücksicht auf den, welcher ihn gesandt habe, Heil und Befriedigung finde: so werde auch die Rücksicht auf ihn Heil und Befriedigung geben denen, welche Antheil an ihm, dem Gestorbenen, haben. Also meine er's mit dem Brode, das vom Him-

---

satze, welchen, wie schon bemerkt, v. 51. das δωσω bildet. Daſs ferner σαρξ auch das dem Tode hingegebene Menschenleben bezeichnen kann, zeigt uns Eph. 2, 15. zusammengehalten mit v. 13., wo ἐν τῃ σαρκι αὐτȣ (so gut als Col. 1, 22. ἐν τω σωματι της σαρκος αὐτου δια τȣ θανατȣ), gerade wie v. 13. ἐν τω αἱματι τȣ Χριϛȣ heiſst: (durch die Hingabe seines Leibes in den Tod, oder:) durch sein Sterben. Von dem dem Tode anheimfallenden Körper (nur nicht namentlich: Jesu) wird σαρξ mit σωμα gleichbegeutend auch gebraucht 2. Corinth. 4, 10. 11.

Digitized by Google

mel gekommen seye, und das ewig dauerndes Leben mittheile, während das Manna vor dem leiblichen Tode nicht geschützt habe.

Daſs wir vollkommen berechtigt sind, oder vielmehr gar nicht umhinn können, dem Ausdrucke: „das Fleisch Jesu essen, sein Blut trinken," eine tropische Bedeutung zu geben, erhellt bei einiger Aufmerksamkeit auf den Gang der Rede Jesu von selbst aufs klarste. Offenbar, wenn wir die vv. 35. 40. 46. vergleichen mit den vv. 33. ff. 48. 50. f.: so finden wir, daſs *πιϛευειν* ist so viel als *φαγειν ἐκ του ἀρτȣ τȣ ἐκ του οὐρανȣ* = *φαγειν ἐκ του Ἰησȣ*. Auch sehen wir ganz deutlich, so deutlich als nur etwas in die Augen fallen kann, wie Jesus auf den Gebrauch des Bildes: „das aus dem Himmel gekommene Brod, das er selbst ist, essen," durch den Gegensatz zu dem Manna, das die Juden in Erinnerung brachten, geführt wurde. Damit ist für den Ausdruck: „Jesum als Brod essen," unwiderleglich nachgewiesen, daſs er nichts Anderes heiſst — nach Jesu eigenster Erklärung — als: an ihn glauben, sich glaubig ihn aneignen, ihn — vermöge vertrauensvoller Hingabe an ihn — benützen. V. 51. aber lehrt uns nun — ganz und gar nicht, daſs der Ausdruck: „essen", in anderm Sinne, als bisher zu nehmen seye; sondern —: in welcher Beziehung Jesus sich zu benützen gebe, nämlich insofern er sein Menschenleben zum Heile der Welt hinopfre.

Jetzt, nachdem er auf diese Art gezeigt hat, er als der das Leben Hinopfernde, seye glaubig zu benützen, bedient er sich der Ausdrücke: „sein Fleisch essen, sein Blut trinken" — offenbar voraussetzend, sie verlangen das Gleiche, was der zuvor gebrauchte Ausdruck verlangt habe, nur in der besondern Rücksicht, als er sich als den das Leben Hinopfernden den Juden

angedeutet hatte: was auch daraus erhellet, daſs Jesus v. 58. — nachdem er zwischenein jene Ausdrücke: „sein Fleisch essen, sein Blut trinken", gebraucht hatte — das Ganze wieder zusammengefaſst in den schon v. 35. 48. 50. gebrauchten Ausdrücken, wo dieses „Brod essen" keinen andern Sinn verträgt, als: an Jesum glauben, vertrauensvoll ihn benützen. *). Für die Zukunft schloſs das in sich: an Jesum, als an den Gestorbenen glauben. Eben aber weil solches nur eine Entfaltung des Glaubens an Jesum überhaupt werden sollte, ist es ganz passend, daſs Jesus v. 57. f. auf das Allgemeinere, das Besondere künftig (δωσω v. 51.) in sich Fassende, zurückkam am Schlusse der Rede. Für zunächst kam es ja bei seinen Zuhörern auf dieses Allgemeinere an, daſs sie überhaupt an ihn glaubten, ihn mit Vertrauen sich aneigneten **).

---

*) Es dürfte schwerlich gelingen, einen Unterschied zwischen φαγειν ἐκ τινος oder τι und τρωγειν τι nachzuweisen. Wir finden die Ausdrücke φαγειν την σαρκα (v. 52.), φαγειν το μαννα (v. 49.); φαγειν ἐκ του ἀρτου (v. 50.), welches ἀρτος aber die σαρξ Jesu ist, mithin φαγειν ἐκ της σαρκος. Statt φαγειν την σαρκα steht dann v. 56. τρωγειν την σαρκα oder v. 58. τρωγειν τον αρτον.

**) Dem τρωγειν etc. wird v. 54. 57. auch die gleiche Wirkung beigelegt, welche v. 40. f. 47. dem πισευειν und v. 50. f. dem φαγειν ἐκ του ἀρτȣ beigelegt wird, — nämlich das ewige Leben und der Eintritt in dessen vollen, seligen Besitz bei der Auferstehung. — Es ist eine alte Bemerkung, daſs ja dieser Erfolg, so wenig als eine stetige innige Gemeinschaft mit Jesu (μενειν) v. 56. demjenigen zugesagt werden dürfte, welcher physisch Leib und Blut Jesu genöſse. Es müſste der Glaube wenigstens damit verbunden seyn. Allein davon sagt der Text nichts, wenn der Ausdruck physisches Hinnehmen bezeichnet.

Digitized by Google

Beachten wir das aus dem Zusammenhange Nachgewiesene: so liegt in der Stelle selbst der sicherste Beweis, daſs die fraglichen Ausdrücke: „Jesu Fleisch essen, sein Blut trinken," nach dem ganzen Zwecke Jesu selbst nicht anders sollen verstanden werden, als: „Jesum, als den das Leben Hinopfernden in vertrauensvoller Auffassung benützen," ihn „als Seelennahrung genieſsen." Das Recht zu solcher Erklärung erst noch von aussen durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt sehen zu wollen, wäre ein eben so ungegründetes Verlangen, als z. B. Joh. 15, 1. ff. eine Nachweisung durch den Sprachgebrauch für das Recht zu verlangen, das Bild eines Weinstocks und der an ihm befindlichen, aus ihm Leben schöpfenden Ranken von Jesu als demjenigen zu deuten, an welchen wir uns in inniger vertrauensvoller Anhänglichkeit anzuschlieſsen haben, um Gottgefälligen Sinn und Wandel zu beweisen. Es erhellt auch aus v. 52. (wie schon darauf gedeutet wurde), daſs, indem die Juden unter sich stritten über die Frage, wie Jesus sein Fleisch zu essen geben könne? — diese wohl ahneten, es liege in dem Ausdruck ein bildlicher Sinn, wobei ihnen nur nicht klar war, wie es gerade sein Fleisch seye, das sie essen — d. h. er gerade als der Gestorbene es seye, an welchen sie glauben, welchen sie im Glauben sich aneignen sollen? — Uebrigens sehen wir aus 4, 13 f., so wie aus 7, 38. f., daſs das Kommen zu Jesu, um zu trinken, ein Bild war, von welchem Jesus voraussetzen muſste, daſs es als gleichbedeutend mit „Glauben an ihn" aufgefaſst werden könne und werde; denn 7, 38. vertauscht er das πιϛευων. εἰς ἐμε mit dem unmittelbar vosanstehenden ἐρχεϑω πρὸς με και πινετω *). Wir finden auch prov. 9, 5. die Auf-

*) Aus dem Grunde, daſs Joh. 6, 35. eine Tautologie entstün-

forderung der Weisheit, zu essen von ihrem Brode und zu trinken von ihrem Weine, welchen sie reiche. Daſs aber Christus von sich selbst als dem zu Essenden und zu Trinkenden spricht, davon liegt der Grund wohl eben darin, daſs nicht blos seine **Lehre**, sondern sein **ganzes Wesen** von den Menschen benützt und in sich aufgenommen werden soll. In letzterer Beziehung wird nicht mit Unrecht der wohl nicht weniger harte Ausdruck: **Jesum anziehen**, Gal. 3, 27. verglichen, welcher ungefähr das Gleiche sagt.

Es dürfte nun nur noch die Frage näher erwogen werden, ob nicht v. 55. durch sein ἀληθως βρωσις, ἀληθως ποσις, oder nach der andern Lesart ἀληθης βρωσις, ἀληθης ποσις uns nöthige, einen **leiblichen, materiellen** Genuſs des Leibes und Blutes Christi zu verstehen? Es ist vorerst klar, daſs die Sache ganz anders stünde, wenn ἀληθης als Adjectiv mit σωμα und αἱμα verbunden wäre: wo uns dann versichert würde, der wahrhaftige Leib Jesu seye Speise,

---

de, werden wir uns nicht wehren lassen, das ἐρχεσθαι προς τον Ἰησουν und das πιςευειν εἰς αὐτον als synonym gelten zu lassen. Wer wollte bestreiten, der Sinn beider Sätze seye: wer sich glaubig an mich wendet, der wird weder hungern noch dürsten (d. h. seine geistigen Bedürfnisse vollkommen befriedigt finden)? — Zwar würde das ἐρχεσθαι an sich das πιςευειν noch nicht in sich schlieſsen; aber im Laufe der Rede schlieſst es das sicher in sich. Wogegen coll. v. 36. 40. ὁραν und θεωρειν hier ein äuſseres Kennenlernen, zu welchem das πιςευειν **hinzukommen** muſs, bezeichnet, während ὁραν v. 46. das Sehen, insofern es ein näheres Verhältniſs in sich begreift, bezeichnet.

das wahrhaftige Blut Jesu seye ein Trank. Da es aber so nicht heiſst: so wird uns nicht in Bezug auf die **Art**, wie σωμα und αίμα zu nehmen seye, eine Versicherung gegeben, sondern nur, wenn ἀληθως gelesen wird, eine Versicherung über das Geltende dessen, was Christus bisher behauptet hatte (ohne eine neue Zugabe zu dieser Behauptung selbst); oder wenn αληθης gelesen oder ἀληθῶς als gleichbedeutend ἀληθης genommen wird, eine Versicherung in Bezug auf ρωσις und ποσ ς, wlche aber, die Sache unbefangen betrachtet, schwerlich in sich schlieſsen dürfte, daſs wir den Genuſs des σωμα und αἱμα Ἰησȣ uns als einen physischen, materiellen zu denken haben. Offenbar geht es v. 27. durchaus nicht anders, als daſs wir βρωσις — eben im Gegensatze zu einer leiblichen Speise — von einer geistigen Nahrung verstehen (so wie Joh. 4, 10. das Trinken und Leben gebende Wasser nicht physisch, sondern geistig zu verstehen ist), indem Christus selbst v. 29. für die Speise, welche die Juden sich verschaffen sollten, und in welcher sie etwas Gottgewirktes hinnehmen würden, den **Glauben an ihn** erklärt — in welchem uneigentlichen Sinne von geistiger Nahrung wir βρωσις, βρωμα auch 4, 32. 34. gebraucht finden. Sollte denn nun die Bestimmung der Nahrung für den **Geist** wehren, dieselbe, welche nicht ἀπολλυμενη, sondern μενȣσα ἐις ζωην ἀνωνιον ist, eine βρῶσις ἀληθης oder eine ἀληθως βρωσις, eine Nahrung zu nennen, **welche diesen Namen erst recht verdient**, — und eben so parallel, den Ausdruck, das hier Hingenommene seye ein Trank, welcher diesen Namen erst recht verdiene, zu gebrauchen? — Umgekehrt, wenn wir die Worte Jesu genau betrachten und beherzigen, werden wir

Digitized by Google

eher finden, daſs Jesus uns wehrt, an einen leiblichen Genuſs zu denken *).

Spricht endlich noch die neuerlich geltend gemachte Bemerkung **) unsere Aufmerksamkeit an, daſs Jesus v. 53. die Versicherung voranschicke: αμην, ἀμην λεγω ὑμιν, welche bei Johannes nur in Reden Jesu zur Bekräftigung seiner einzelnen Lehren stehe, und zwar merkwürdig genug, bei solchen, welche die Vernunft nicht einsehen konnte, und ihrem Leben (?) entgegen sind": so war — die Richtigkeit dieser Bemerkung vorausgesetzt — der Inhalt der Rede Jesu, auch wenn

---

*) In solchen Stellen, wo ἀληθως vor ein Stammwort gesetzt wird, hat es die genannte Bedeutung „was den Namen mit Recht verdient", wie Joh. 1, 48. ἀληθως Ἰσραηλιτης (wo klar ist, daſs es nicht einen Mann von ächtisraelitischer leiblicher Abstammung, sondern tropisch; von ächtisraelitischer Gesinnung bezeichnet). Selbst 8, 31. deutet das ἀληθως μαθηται auf etwas Weiteres, Geistiges, hin, als man sonst unter μαθητης zu verstehen pflegt. Ein besonders schlagender Beleg für den Gebrauch des ἀληθως von einem tropisch zu nehmenden Ausdrucke ist das von Tholuck in seinem Commentare angeführte ἀληθως χορτος Jes. 40, 7. Wird aber die Lesart ἀληθης vorgezogen, so zeigt die Vergleichung von Joh. 5, 32. 8, 17. 21, 24. mit 19, 35., sowie von 8, 26. mit 7, 28., daſs Johannes ἀληθης und ἀληθινος ganz gleichmäſsig gebraucht. Heiſst denn nun ἀρτος αληθινος 6, 32. Brod im eigentlichen physischen Sinne? — oder φως αληθινον Joh. 1, 9. 1. Joh. 2, 8. Licht im eigentlichen physischen Sinne? — oder gar ἀμπελος αληθινη Joh. 15, 1. Weinstock im eigentlichen physischen Sinne? — oder nicht überall „das was diesen Namen (obgleich nur in tropischem Sinne) verdient? —

**) Vergl. Scheibel, das Abendmahl des Herrn. S. 223. ff.

wir keinen materiellen Genuſs des Leibes und Blutes Jesu darin angedeutet finden, den Juden nach ihrer Denkweise wohl nicht klarer, als irgend eine der hergezählten Versicherungen Jesu, welche mit dieser Formel beginnen, z. B. die Worte Jesu, 8, 51.: „So Jemand mein Wort hält, der wird den Tod nicht sehen in Ewigkeit", oder 10, 1.: „Wer nicht durch die Thür in den Schafstall kommt etc., der ist ein Dieb und Räuber" etc. Auch führt Jesus hier ein begonnenes Bild durch eine Reihe von Sätzen durch, so daſs wir in der genannten Stelle auch in dieser Beziehung eine Parallele zu dem fraglichen Abschnitte haben. So dürfte in unserer Stelle durchaus nichts liegen, das den gewissenhaftesten Interpreten bei der sorgsamsten Beachtung und Würdigung der Ausdrücke, in welchen Christus spricht, hindern dürfte, zu behaupten, daſs Jesus hier n i c h t s von einem leiblichen Genuſse seines materiellen Fleisches und materiellen Blutes spreche *).

Aus dem Bisherigen dürfte erhellen, daſs es für die Jünger keine neue Aufgabe war, *σωμα Χριϛȣ* (von welchem bereits gezeigt ist, daſs es als gleichbedeutend mit *σαρξ* in der fraglichen Bedeutung sich findet) mit *φαγειν* und *αἱμα Χριϛȣ* mit *πινειν* sich so zu erklären: Theil an Jesu nehmen, insofern er seinen Leib in den Tod giebt, sein Blut vergieſst. Und wenn wir deſswegen als Sinn der Einsetzungsworte, welcher den Jüngern Jesu sich nach dem Willen ihres Herrn darbot, folgenden erklären: „V e r m ö g e d e s H i n n e h-

---

*) Wie dann auch die Erklärung L u t h e r s bekannt ist: „Ne syllaba quidem hujus sexti capitis de sacramento loquitur, non modo quod sacramentum nondum esset institutum, sed multo magis quod ipsa sermonis et sententiarum consequentia de fide incarnati Verbi Christum loqui clare ostendunt.

mens des dargereichten Brodes und Weines tretet ihr ein in die Aneignung meiner als dessen, welcher seinen Leib zum Besten der Seinigen dahingiebt, sein Blut zu ihrem Besten vergieſst; oder: „Ihr, dieses Brod Brod und diesen Wein Hinnehmenden seyd es, welche auch mich selbst hinnehmen als den, welcher zum Heile der Seinigen gestorben ist"; so dürften wir hiebei wenigstens keiner Willkühr beschuldigt werden. Vielmehr leuchtet ein, wie alles Vorliegende, gewissenhaft erwogen, die Ueberzeugung auf das befriedigendste begründen kann, daſs der biblische Sprechgebrauch eine solche Auſſassung des Sinnes nicht nur gestatte; sondern wenn wir nicht die Spuren früherer Belehrung an die Jünger ganz verwischt werden lassen, unabweislich gebiete, vorauszusetzen, daſs die Jünger die Worte ihres Meisters tropisch verstunden *).

---

*) Mit dieser Ansicht sind auch die Ausdrücke des Paulus 1. Cor. 11, 27. 29. wohl verträglich. Denn ἐνοχος ἐςι του σωματος, του αἱματος Ἰησȣ Χρ. heiſst dann: „er verschuldet sich in Bezug auf den (zum Opfer dargebrachten) Leib, das (vergossene) Blut Jesu Christi, d. h. eben in Bezug auf Jesum Christum, den für uns Gestorbenen." Aber auch der Sinn für das μη διακρινων το σωμα Χριςȣ ist durch den ganzen Zusammenhang deutlich genug bestimmt, und es heiſst: „indem er von einem gewöhnlichen Mahle die Hinnnahme des (gestorbenen v. 26.) Leibes Christi, d. h. dasjenige Mahl, in welchem er Jesum, den Gestorbenen, hinnimmt, nicht unterscheidet"; oder „weil er es an der nöthigen Achtung vor dem (gestorbenen) Leibe Christi, vor Christo dem Gestorbenen ermangeln läſst. Wir sehen auch aus v. 31., daſs es die nicht entsprechende Fassung des Gemüthes bei dem Genusse des heil. Abendmahls ist, worein Paulus

Digitized by Google

Das aber scheint mir mit dem Text unvereinbar, vorauszusetzen, daſs nicht Jesus den Emfangenden wirklich etwas *mittheile*, das er für die Empfangenden als seinen (dahingegebenen) Leib, als sein (vergossenes) Blut bezeichnen konnte; es scheint mir mit dem Texte unvereinbar, die Jünger bei dieser Handlung nur das empfangen zu lassen, was sie gleichsam *sich selbst geben*. Denn nach Matth. v. 27. f. fordert Jesus auf zu trinken — aus dem Grunde, *weil* das Dargereichte das Blut Jesu *seye*; nicht weil es den Jüngern nur so seyn *soll*, als wäre es sein Blut; dafür müſste es heiſsen: ἐςω. Jesus heiſst hinnehmen, essen, trinken, giebt etwas; und doch ist dieses Etwas *nicht* das (sichtbare) Brod, der (sichtbare) Wein; er verweiſst ja darauf, daſs mit diesem Hinreichen und Hinnehmen etwas Anderes gereicht und hingenommen werde, eben indem es für *σωμα* und *αἱμα Ἰησȣ* erklärt wird. Jesus sagt zu, den Jüngern in dem Brode und Weine seinen Leib und sein Blut zu *geben*, also wirklich das Verhältniſs eintreten zu lassen, welches als Hinnahme seines Leibes und Blutes bezeichnet werden kann; oder er sagt zu, bei diesem Anlasse, wo Brod und Wein hingenommen werde, sich

---

den Grund der Strafe für dessen unwürdigen Genuſs legt. Diesen Ausdrücken entsprechend sind die Ausdrücke Hebr. 10, 29. *τον υἱον τȣ Θεȣ καταπατησας, το αἱμα της διαθηκης κοινον ἡγησαμενος*, welche coll. v. 28. Geringschätzung Jesu, namentlich als des Gestorbenen und des durch seinen Tod begründeten seligen Verhältnisses bezeichnen. Solches aber wird gesagt nicht von Solchen, welche das Abendmahl *unwürdig* zu genieſsen; sondern welche von der christlichen Gemeinschaft sich loszusagen in Gefahr stunden.

wirklich mitzutheilen als den, welcher seinen Leib zum Segen für Andere dahingebe, und sein Blut zum Segen für Andere vergieſse. In seinen Worten liegt die Zuerkennung der Gemeinschaft mit ihm als dem Gestorbenen *)

Betrachten wir nun die Worte Jesu, soweit wir sie bisher uns zu erklären suchten, ohne einen Beisatz, welcher sich noch weiter theils bei Lucas, theils bei Paulus findet: so können wir uns fragen: wie haben wir's uns nun vorzustellen? — war's eine Veranstaltung Jesu, welche blos diesem Abende galt? — oder eine Veranstaltung, welche für die Zukunft etwas festsetzte? — Im erstern Falle wäre der Sinn der Worte Jesu: „Ich reiche euch hier Brod und Wein als die Bürgschaft der Verbindung, in welcher ich mit euch als der Gestorbene stehe." Und es hätte wohl Sinn, wenn wir uns Jesum gedächten mit der Absicht, die Jünger, wenn sie an diesen Abend und seine Vertheilung des Brodes und Weines denken, sollen zugleich an die Verbindung denken, in welcher sie mit ihm stehen. — Dürfte aber nicht, wenn diese Erinnerung kostbar war, es sich von selbst ergeben haben, daſs die Jünger später durch ihr Herz sich getrieben sahen, eine Handlung zu wiederholen, durch

---

*) Gemäſs dem ganzen Verdienste, welches Jesu um uns beigelegt wird, ist diese Gemeinschaft eine solche, welche unsere Gemeinschaft mit Gott als dem Versühnten vermittelt. Wir sind freilich überhaupt als Angehörige Christi, als Christen, in das selige Verhältniſs zu Gott wirklich eingetreten. Eben darum aber ist eine von dem Versühnenden selbst gestiftete Feier für die wirkliche Aneignung dieser Gemeinschaft höchst wesentlich, wenn wir dieselbe überhaupt für etwas halten, das nicht blos dem Namen nach besteht.

Digitized by Google

deren Aeuſseres, Sinniges sie so tief waren angeregt worden? — War nicht auf jeden Fall die Absicht Jesu, das Bewuſstseyn ihrer Verbindung mit ihm bei den Jüngern recht tief zu gründen, und so, daſs es stets im Leben sich wieder erneuerte? — und, wenn eben der Anlaſs, wo Jesus dieses Bewuſstseyn gründete, nach der Kenntniſs der Herzen, welche Jesus besaſs, eine Darstellung in den Sinnbildern des Brodes und Weines forderte: sollte nicht das gleiche Bedürfniſs auch den Jüngern selbst zum Zwecke der Erneuerung dieses Bewuſstseyns sich dargeboten haben? — oder vielmehr sollte derjenige, der so ganz die Bedürfnisse des menschlichen Herzens kannte, nicht selbst vorausgesetzt haben, daſs jenes getroste Bewuſstseyn der Verbindung mit ihm zur Hinnahme des Segens seines Todes in den Seinigen auch in Zukunft sich ebenso wieder an eine sinnvolle Handlung werde knüpfen wollen; wie er selbst dessen Anreihung an eine sinnvolle Handlung zu knüpfen für gut gefunden hatte? — Ja, sollte es für Jesum nicht selbst ein beruhigender Gedanke gewesen seyn, daſs dieselbe Handlung, welche er jetzt als Denkmal und Weckungsmittel seiner innigen Gemeinschaft mit den Seinigen begehe, sich unzähligemale bei seinen Nachfolgern wiederholen werde: wobei sein Herz selbst ihn sich nicht anders denken lieſs, denn als einen solchen, der mitten unter ihnen seye, der seine nahe Wirksamkeit als des aus Liebe Gestorbenen ihnen zu erfahren gebe (Matth. 18, 20. 28, 20)? — So werden wir gewiſs uns nicht in die ganze Stimmung und Gesinnung Jesu hineindenken können, ohne uns klar werden zu lassen, daſs das Nachtmahl nur als ein mnemonischer Ritus (als eine heilige Handlung, bei welchem stets das Andenken an Jesum in dessen Nachfolgern sollte

erneuert werden) gedacht werden mag. Wenn aber Jesus die Absicht hatte und ausgesprochen hatte, einen mnemonischen Ritus einzusetzen: so werden wir es uns leicht zu erklären wissen, wie der eine oder der andere Evangeliste die hierauf Bezug habende Aeuſserung Jesu nicht ausdrücklich zu erwähnen sich aufgefordert sah. Gerade dann, wenn zur Zeit der Abfassung des Evangeliums der Gebrauch ein durchgängig eingeführter war: so lag er als ein — und natürlich nicht gegen die Anordnung Jesu — sich forterbender Gebrauch so augenscheinlich vor Augen, daſs die Aufforderung Jesu, ihn noch weiter zu begehen, gar wohl als etwas erscheinen honnte, das sich ganz von selbst verstehe. Der dritte Evangeliste Lucas (v. 19.), so wie Paulus (v. 24.) führt die ausdrückliche Aufforderung Jesu an: „das thut zum Andenken an mich", womit er nichts Anderes gemeint haben kann, als: „Diese Handlung nehmt vor (wiederholet) zur Erinnerung an mich" — wenn man nicht etwa den Sinn darein legen wollte: „Thut das, was ich jetzt an Euch fordere (d. h. genieſset das Brod), zur Befestigung, Sicherung des Andenkens an mich." Aber es treten die oben angedeuteten Erwägungen ein: wie für die Apostel eben dann, wenn das ursprüngliche Anknüpfen des Bewuſstseyns der Verbindung mit Jesu an eine äuſsere sinnbildliche Handlung geknüpft ward, gewiſs das wiederholte Begehen dieser Handlung eben so bestimmt Bedürfniſs war, als die Erneuerung des Andenkens selbst. Noch klarer aber drückt Paulus v. 25. den Sinn Jesu aus durch die Erwähnung der Aufforderung, mit welcher Jesus schloſs: „dieses thut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtnisse", d. h. „diese Handlung des Trinkens des Weins (nach der eben von mir getroffenen

Anordnung) *) nehmt nicht vor, ohne meiner zu gedenken." Also knüpft Jesus den Segen dieser Handlung — das Aneignen seiner als des Gestorbenen — nicht an das Aeuſsere der Handlung an und für sich, sondern insofern sie Ausdruck und Darlegueg des frommen Andenkens an Jesum ist. Die Fassung des Gemüthes und die Stimmung des Herzens bei der Feier des Abendmahls soll seyn — das Andenken an Jesum; dieses (1. Cor. 11, 26.) soll mitgebracht werden, das Andenken an Jesum, den Gestorbenen. Aber das, was von der Feier gewonnen wird, soll die Aneignung Jesu als des Gestorbenen seyn, die Mittheilung seiner selbst mit dem vollen Segen seines Todes.

Die bisherige Ausführuug hat uns mithin auf das Ergebniſs gebracht, daſs Jesus dem unter frommer Erinnerung an ihn das Abendmahl Begehenden als Segen desselben die Aneignung der Gemeinschaft mit ihm als dem Gestorbenen zugesichert. Eine Nöthigung, als Sinn der Worte der Einsetzung den anzunehmen, daſs wir den wirklichen, wahrhaftigen Leib Jesu, das wirkliche, wahrhaftige Blut Jesu mit dem Munde hinzunehmen bekämen, hat sich unsnirgends dargeboten. Somit dürfte etwas durch die symbolischen Schriften ausdrücklich Bestimmtes und Herausgestelltes (daſs wir in, mit und unter dem Brode und Weine den wahrhaftigen Leib und das wahrhaftige Blut Jesu empfangen) manchem

---

*) Wenn, wie oben gezeigt wurde, die Feier des Abendmahls als eine von der Begehung des Passahmahls verschiedene Handlung von Jesu herausgestellt wurde: so können wir die Worte: τȣτο ποιειτε auf nichts Anderes beziehen, als eben auf diese gerade jezt von Jesu vorgenommene Feierlichkeit des Abendmahls, des sinnvollen Darreichens von Brod und Wein.

nicht als biblisch begründet erscheinen. Und ein solcher, dem diese Begründung nicht ausgemacht wäre, würde gegen den ersten Grundsatz der evangelisch-protestantischen Kirche, mit dessen Anerkennung oder Hintansetzung sie steht oder fällt, sündigen, wenn er das als biblische Lehre nicht Nachweisbare irgend um einer anderswo gemachten Glaubensbestimmung willen annähme. Uebrigens ist die Abweichung durchaus keine solche, bei welcher derjenige, welcher die symbolische Bestimmung in der heiligen Schrift nicht findet, in Opposition mit der Kirche und mit ihrem Glauben sich zu setzen Ursache hätte. Denn in der Ueberzeugung, daſs durch die Feier des heiligen Abendmahls uns aller Segen der neu — nicht blos erklärten, sondern auch — gewonnenen Gemeinschaft mit Jesu als dem Gestorbenen zu Theil wird, trifft er ja mit ihr zusammen. Er findet diesen Segen nur nicht an die Bedingung einer äuſsern Thatsache, deren Wirklichkeit in der Erfahrung doch nie nachgewiesen werden kann (das Empfangen des wirklichen Leibes und Blutes Christi mit dem Munde) geknüpft. Hingegen von Seiten des Menschen wird die gleiche Bedingung — das fromme Andenken an Jesum und eine diesem gemäſse Fassung des Gemüthes — angenommen, so wie als Wirkung des glaubigen Genusses ebenfalls die gleiche angenommen wird. Also es wird das Gleiche und auf gleichem Wege gesucht, und das Gleiche von Jesu hingenommen, nur nach der einen Vorstellungsweise — durch eine — nach der andern Vorstellungsweise nicht stattfindende — Vermittelung — den leiblichen Genuſs des Leibes und Blutes Christi, von welchem jedoch abermals angenommen wird, daſs er nur geistig, nicht leiblich wirke, mithin von welchem die Frucht denn doch wieder dieselbige ist, welche statt

Digitized by Google

findet, auch wo eine solche Vermittelung nicht angenomen wird. Sollte bei dieser Lage der abweichenden Ansicht nicht der Eine dem Andern es anheimstellen dürfen, ob die Annahme jener Vermittelung für ihn Bedürfniſs, ob sie ihm als in der heil. Schrift begründet erscheint oder nicht erscheinet? — um so mehr, da von solchen Stellen der heil. Schrift, welche früher als die beweisendsten geltend gemacht werden, (den Einsetzungsworten selbst,) jetzt zugestanden werden muſs, daſs sie zum Erweise nicht hinreichen, und nun solche biblische Abschnitte (Joh. 6, 51. ff.) zum Erweise herbeigezogen werden, von welchen die frühern eifrigsten Vertheidiger des leiblichen Genuſses des Leibs und Bluts Jesu im Abendmahle selbst behauptet hatten, daſs in ihnen kein Beweis liege? — Es muſs da wenigstens so viel zugegeben werden, daſs nicht nothwendig dogmatische Halsstarrigkeit zu Grunde liegt, wenn von einer Anmuthung Jesu, einen wirklichen Genuſs seines physischen oder hyperphysischen Leibes und Blutes im Abendmahle gelten zu lassen, nichts in der Bibel gefunden wird. Dagegen wird bei Uebergehung oder dem Dahingestelltbleiben dieses Punktes die Gemeinschaft der Glieder der Kirche untereinander im mindesten nichts leiden; vielmehr finden sie sich ja in den auf die Erbauung Einfluſs habenden Punkten dieser Lehre vollkommen einstimmig. Und wer im gleichen Glauben die gleiche Gnade sucht, dem wird die ewige Liebe diese gleiche Gnade nicht vorenthalten — die Gnade der geistigen Gemeinschaft mit Jesu; und diese beurkundet sich durch segensvolle Thatsachen, ob sie in Folge der Annahme jener Vermittelung oder ohne sie uns zu Theil wird.

III.

Die Frage über die Ausführbarkeit einer Annäherung zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht, mit besonderer Rücksicht auf den Standpunkt der Schleiermacherschen Glaubenslehre, beleuchtet von Dr. J. C. F. Steudel, aus Anlaſs von der Schrift: Dr. H. A. Schotts Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben, Worte des Friedens an streitende Partheien. Jena 1826.

Hr. Dr. Schott (S. 538. ff.) giebt als Ergebniſs seiner Schrift an: Er halte eine Vereinigung der streitenden Partheien allerdings für möglich, ohne daſs der Rationalismus die Rechte der Vernunft, oder der Supranaturalismus die Ansicht vom Christenthume, als einer Anstalt, die vorzugsweise den Namen und die Auctorität göttlicher Offenbarung behaupte, im mindesten aufzugeben nöthig habe. Dabei erwarte er nicht das Verschwinden aller Verschiedenheit der Ansichten, welches schwerlich im Plane der Gottheit liegen, oder der Menschheit Heil versprechen dürfte, wie dann die heiligen Urkunden in manchem selbst ein verschiedenes Auffassen, Deuten und Anwenden gestatten. Aber einen schroffen, feindseligen, verkezernden Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, der gar

zu ciner Ausſheidung in zwei Particulärkirchen führen müsse, könne er nieht für heilsam noch für nothwendig halten. Solcher Gegensatz trete nur ein, wo die eine, wie die andere Denkart über gewisse Grenzen hinausgehe; „wo der Supranaturalist die Annahme eines unmittelbaren, und als unmittelbar erkennbaren göttlichen Einwirkens und Eingreifens in die uns erscheinende Aussenwelt, und in die natürliche Thätigkeit der menschlichen Seele, für etwas zum christlichen Offenbarungsglauben absolut nothwendiges und wesentliches erklärt, und darauf beharrt, wo er jede vernünftige Prüfung des Offenharungsglaubens, und alles vernunftgemäſse Auffassen und Darstellen der christlichen Lehre verwirft, wo er Vernunft und Christenthum einander entgegensetzt, und, wo der Rationalist die Thatsachen des Christenthums, die Lehre und das Leben seines heiligen Stifters ganz in den Kreis der gewöhnlichen Mittel und Kräfte herabzieht, durch welche der Mensch zu einer religiösen und moralischen Einsicht kommen kann, wo ihm das Christenthum nicht höher steht, als jede andere einen gewissen Fortschritt zum Bessern bewirkende Veränderung in der Menschenwelt, wo es ihm zweifelhaft ist, ob das Christenthum wirklich auf ewige allgemeine Gültigkeit und Dauer die gerechtesten Anspsüche mache, und ob es nicht über kurz oder lang einem vollkommenern, alles Positiven entkleideten religiösen Bekenntnisse weichen werde? wo er es nicht als eine eigenthümliche Quelle religiöser Erkenntniſs und Gesinnung betrachtet, und Anstand nimmt, dankbar zu bekennen, wie entscheidend und wohlthätig der Geist des Christenthums auf die ganze Bildung und Riehtung dessen, was er Vernunftreligion nennt, gewirkt habe." Daſs dieser Standpunkt beider

nicht nothwendig seye, zeigen die vermittelnden Ansichten des rationalen Supranaturalismus und des supranaturalistischen Rationalismus. Werde das Christenthum nur als ein Werk Gottes in der vollkommensten Bedeutung betrachtet: so seye man im Wesen der Sache einig, ob man das göttliche Wirken sich als mittelbares oder unmittelbares denke. Er freut sich der Einstimmung in dieses Wesentliche, welches er auch bei Wegscheider findet, wenn nach diesem „summo jure christianae religionis institutio Dei ipsius opus et munus habetur, eodemque jure Jesus ejusque apostoli Dei legati atque ministri censentur" Einigkeit in Glauben und Liebe seye, wo als Zweck des Christenthums allgemein beseligende Menschenreligion, Jesus als Urheber neues geistigen Lebens und seine Anstalt als das Element gelte, unter dessen Einfluſs die ganze gegenwärtige sittliche und religiöse Bildung zu dieser höhern Stufe sich emporgearbeitet habe. Wie man dann über Einzelnes und selbst über die Frage denke, ob ohne das Christenthum die Menschheit zu solcher religiösen Ausbildung gelangt wäre? — darin stimme man überein, daſs das Christenthum die höchste Wahrheit darbiete, die Vernunftthätigkeit anfache, als wandellose Richtschnur des Glaubens und Lebens sich beurkunde. Achte man die Hoheit des Geistes und Charakters Jesu: so möge der eine mehr die Seite an ihm auffassen, welche dem Menschen am nächsten liegt, — des Schöpfers eines neuen geistigen Lebens, der andere gewisse dogmatische und metaphysische Bestimmungen über sein Verhältniſs zu Gott dabei zu beachten für nöthig finden: das entzweie Gemüther nicht, in welchen der Geist Christi lebendig geworden seye; beiden seye er Sohn des lebendigen Gottes, Heiland und Erlöser, Führer

zum ewigen Leben. Beide sehen ihn in einem ganz eigenthümlichen Verhältniſs zum himmlischen Vater; schon kraft seines Geistes, Strebens etc. stehe er ja in ganz eigenthümlicher Gemeinschaft mit Gott, und zeige sich als Gegenstand unserer frommen Verehrung, thätigsten Nacheiferung und unbedingtesten Vertrauens. Seinen Sinn und Geist uns und andern aneignend, erwarten wir ruhig die Stunde, welche alle Räthsel lösen wird. —

Bekanntlich sind der Sühnversuche zwischen rationalistischer und supranaturalistischer Ansicht schon manche gemacht worden; doch giengen diese in der Regel von Rationalisten aus — aus dem einfachen und wohl Jedem einleuchtenden Grunde, daſs diese ein Interesse weniger haben — am Ende auch: ein Interesse weniger kennen, als der Supranaturaliste. Daher sie sich leicht bereden mögen, sie haben das gleiche, was der Supranaturaliste: während nur ihr Mangel an Interesse für das, was für den Supranaturalisten den höchsten Werth hat, sie dasjenige übersehen läſst, worauf es dem letztern ankommt. Von um so gröſserer Wichtigkeit muſs uns nun von Seiten eines Mannes, welcher bisher um die Rechtfertigung des Glaubens an eine in der heil. Schrift niedergelegte höhere Offenbarung sich hohes Verdienst erworben hatte, der Versuch seyn, nachzuweisen, daſs sich der Supranaturaliste und Rationaliste gar nicht so unausgleichbar gegenüber stehen, als von beiden Seiten angenommen zu werden pflegt.

Ref. glaubt zwar durch Hervorhebung des eigentlichen Fragepunktes allein schon die Unausführbarkeit einer Vereinigung zwischen beiderlei Ansichten — und um diese fragt es sich — befriedigend in's Licht setzen zu können. Der Streit läſst sich nämlich auf eine Frage zurückführen, auf welche durchaus nur ein Ja oder

Digitized by Google

Nein sich antworten läſst, also daſs kein Mittelweg zwischen dem einen oder andern, kein halbes Ja und kein halbes Nein sich denken läſst. Diese Frage ist:

> Erkennst du auſserhalb des dem Menschen Mitgegebenen, in ihm selbst Liegenden, aus ihm selbst Entwickelbaren noch eine geschichtlich dargebotene, glaubwürdige Quelle von Belehrung über göttliche Dinge an: so daſs der Inhalt dieser Belehrung als wahr angenommen wird — nicht deſswegen, weil sie zu den von der menschlichen Vernunft durch sich selbst auffindbaren Wahrheiten gehört, sondern weil sie von Gott als Gegenstand des Glaubens befriedigende beglaubigt ward? —

Supranaturaliste ist, wer diese Frage bejaht; Rationaliste, wer sie vereint. — Oder lieſse umgekehrt die entscheidende Frage sich fassen:

> Verwirfst du jedes Ansehen, das zum Glauben bestimmen sollte, neben dem, was als im Menschen ursprünglich liegend und aus ihm selbst entwickelbar nachgewiesen werden kann? —

Rationalist ist, wer diese Frage bejaht; Supranaturalist, wer sie vereint. Ref. gesteht, nicht einzusehen, wie, — sobald nur die Frage also gestellt wird, und anders mag sie nicht gestellt werden — die Hoffnung genährt werden kann, daſs die rationalistische *Ansicht* mit der supranaturalistichen *Ansicht* vereinbart werden könne. Sollte das Ja mit dem Nein vertauscht werden: so änderte sich ja eben die *Ansicht*, d. h. aus dem Supranaturalisten würde ein Rationaliste oder umgekehrt; denn die eine *Ansicht* müſste *aufgegeben* werden. Gerade davon aber kann *allein* die Rede seyn, ob die *Ansichten* sich unter einander ausgleichen lassen. Daſs aus einem Rationalisten ein Supranaturalist durch gewonnene Ueberzeugung

von der Wahrheit der Ansicht des letztern, oder umgekehrt werden könne, das ist noch nie geleugnet worden; — eben so wenig, daſs der eine die abweisende Ueberzeugung dem andern lassen könne, ohne ihn deſswegen zu hassen oder zu verdammen (an welcher Pflicht der Liebe übrigens wohl schwerlich in unsern Tagen, wie Hr. Schott an mehrern Stellen andeutet, vorzüglich die Supranaturalisten es fehlen lassen. Nicht nur gründlicher eingehende Untersuchung und eben damit der Ton bescheidenen, würdigen Anstands, sondern selbst thätige Duldung dürfte wohl eher auf Seiten der Supranaturalisten zu treffen seyn: wenn diese gleich die historische Frage um des Gewissens willen nicht geradezu zu bejahen geneigt seyn dürften, ob die rationalistische Ansicht eine wahrhaft christliche ist?) Hingegen was die Ansichten als solche betrifft: so setzt die rationalistische ja eben darein ihre Ehre und ihren Werth, daſs sie sich frei erhält von der Aufnahme irgend eines Glaubensgegenstandes, welchen nicht die Vernunft als mit Nothwendigkeit aus ihr selbst hervorgehend nachweisen kann; — frei von der Anerkennung irgend einer Verpflichtung, irgend etwas in einer andern Hinsicht, als insofern es aus der Vernunft geschöpft wird, als wahr gelten zu lassen: während dem Supranaturalisten alles daran liegt, die Glaubensgegenstände sich nicht auf dasjenige Gebiet einengen zu lassen, welches uns die Einsicht der menschlichen Vernunft darbeut; sondern sie zu erweitern auf das Gebiet von Gott mitgetheilter und geschichtlich an uns gelangter Offenbarungen; eben darum als durch die Vernunft gefordert und nöthigend um des Heiles der Menschheit willen dargeboten die Verpflichtung in's Licht zu setzen, daſs als wahr auch solches

gelte, dessen Wahrheit nur auf göttlicher Beglaubigung beruht.

So geradezu entgegengesetzt sind die *Interessen* beider Ansichten, insofern es Ansichten sind. Hierdurch wird durchaus nicht aufgehoben, daſs zwei Bekenner zu der einen oder andern Ansicht in Bezug auf einzelne Wahrheiten und deren Festhaltung, in Bezug auf Ehrfurcht vor dem gleichen Objekte der Ehrfurcht (Gott und Christus), in Bezug auf sittliches Streben sich vielleicht sehr übereinstimmend und von gleich warmem Interesse angeregt finden mögen (wiewohl der eine in dem andern bald genug Inconsequenz wahrnehmen wird, über welche einzelne Punkte des Glaubens sie auch zusammentreffen würden). Aber die *Ansichten* selbst — die supranaturalistische und rationalistische — werden sich niemalen als zusammentreffend, sondern immer nur als auseinandergehend kund thun. Und insofern läſst sich nach der entschiedenen Gewiſsheit des Ref. für die Vereinbarung der *Ansichten* nichts thun, sondern blos das eine oder das andere in's Licht setzen, entweder daſs die rationalistische, oder daſs die suprarationalistische Ansicht die wahre ist.

Theils jedoch um nicht den Verdacht zu erregen, als werde hier nach scheinbar allgemeingültigen Zugeständnissen ein gewiſs achtungswerthes Bestreben zurückgewiesen, welches denn doch durch den Erfolg als gelungen sich rechtfertigen und eben damit das scheinbar allgemeingültige als einseitige, unbegründete Auffassung berichtigen würde; theils weil das nähere Eingehen in den Versuch auf die Würdigung mancher der Beherzigung sehr werther Gedanken uns führen wird, soll in das Einzelne dessen, was hier zur Sprache kommen mag, eingegangen werden. Die

Digitized by Google

Wege der Annäherung, welche sich denken lassen, sollen nach Hauptgesichtspunkten geordnet, und näher in's Auge gefaſst werden.

A) Denken wir uns vorerst an die Stelle des Supranaturalisten: so könnte er dem Rationalisten auf zweierlei Weise sich nähern — 1) dadurch, daſs er über den Sinn der Anforderung, neben dem, was in der Vernunft selbst liegt, noch ein weiteres zum Glauben verbindendes Ansehen in göttlichen Dingen gelten zu lassen, eine solche Verständigung gewährte, in deren Folge der Rationaliste solche Anerkennung zugestände, ohne sich dabei im Widerspruche mit den Grundsätzen zu finden, von welchen er ausgeht; oder 2) er könnte sich nähern durch Nachweisung einer Bahn, um zum Glauben an jenes Ansehen zu gelangen, auf welcher nichts anzunehmen wäre, das nicht auch der Rationaliste seinen Grundsätzen gemäſs zuzugeben hätte. Also — es könnte 1) ein Begriff von Offenbarung aufgestellt werden, in welchem der Rationaliste einstimmte; und 2) es könnte eine Rechtfertigungsweise der Offenbarung als solcher sich geben lassen, welche der Vernunft des Rationalisten zusagte.

1) In Bezug auf den Offenbarungsbegriff glaubt nun Hr. D. Schott wirklich etwas nachlassen zu dürfen und zu sollen, was wohl bei der entgegengesetzten Ansicht den Hauptanstoſs erregt haben dürfte, nämlich die Annahme, als ob Gott bei der Belehrung, welche er ertheilt, übernatürlich und unmittelbar wirkte, auf eine auſserordentliche Weise thätig wäre: während nach der Bibel überhaupt zu verstehen seyn sollte unter Offenbarung (Br. V. S. 143.) „eine Belehrung, welche Gott dem erkennenden Subjecte so zu Theil werden läſst, daſs damit das klar-

ste Bewuſstseyn und die stärkste Ueberzeugung verbunden ist, die Belehrung seye göttlich und für einen religiösen und moralischen Zweck gegeben." — Somit seye die innere Offenbarung der Apostel nicht nothwendig unmittelbare Inspiration. — Br. VI. bemerkt, wie die Ewigkeit, Unwandelbarkeit, Allgegenwart Gottes nicht eine Eigenthümlichkeit gewisser Wirkungen Gottes auf Gewisse und zu gewissen Zeiten denken zu lassen scheine. An sich seye sein Wirken immer unmittelbar; nach unsrer Anschauungsweise nur mittelbar. Nach Br. IX. hätten wir unter geoffenbarter Religionsanstalt und Lehre uns eine solche zu denken," von der wir fortwährend bekennen, das heilige Wirken Gottes für die religiöse und sittliche Erziehung der ganzen Menschheit habe sich in der Stiftung, Begründung, Einführung dieser Lehre und Anstalt mit eigenthümlicher Klarheit, mit besondern Eindrücken auf die Gemüther der Menschen dargestellt." Statt für die Offenbarung eine eigenthümliche Wirkungsweise Gottes zuzugeben, ergreift Hr. Dr. Sch. lieber den Ausweg, in das Persönliche Jesu alles das Beglaubigende zu setzen, was man für seine Aussagen wünschen möchte (Br. XI.), da wir durch das Neue, was wir Jesu verdanken, um so nachdrücklicher auf Gott als Schöpfer und Urheber des höhern Lebens in Christo hingewiesen werden.

Es seye mir erlaubt, Folgendes zur Erläuterung hier voranzuschicken! Allerdings wurde viel Nachdruck auf das Uebernatürliche und Unmittelbare der Wirksamkeit Gottes auf einen Offenbarungstheilhaftigen von manchen Supranaturalisten gelegt. Wir werden uns aber hiebei erinnern, daſs dieses keine Männer waren, welche sich Gott als zurückge-

Digitized by Google

zogen von dem Lauſe der Natur, dieſe als nicht dienend ſeinen Zwecken, irgend etwas als ausgeſchloſſen von der göttlichen Lenkung aller Dinge gedacht hätten. Bedienten ſie ſich jener Ausdrücke, ſo beſtund das Weſentliche, um was es ihnen zu thun war, nicht darin, in die Werkſtätte der Gottheit zu dringen, die Grenzen deſſen, was er mit Hülfe oder ohne Hülfe der Natur bewirke, zu beſtimmen, und den Grad ſeiner gröſsern oder mindern Nähe bei einem Erfolge abzumeſſen, — letzteres ſchon deſswegen nicht, weil ſie eben einfach und aufrichtig an Gottes Allgegenwart glaubten. Das, worauf es ihnen ankam, war das Hervorgeſtelltſeyn des Abſichtlichen und, ſo zu ſagen, unvermiſchten, nicht durch die Willkühr anderer freien Weſen getrübten Wirkens der Gottheit für einen gewiſſen Zweck. Dieſes Wirken der Gottheit ſollte nicht, wie der Lauf der Natur, blos den allgemeinen Eindruck von Gottes Vollkommenheiten, ſondern den Eindruck von etwas durch ihn Beabſichtigtem hervorbringen; und der hier dargelegte Einfluſs ſollte ſich unterſcheidbar von anderm ſonſt auch Einfluſs Beweiſendem, Menſchlichem kund thun. Darum durfte die Anſicht nicht gelten, als wirke hier die bewuſstloſe Natur nach den ihr einmal vom Schöpfer vorgeſchriebenen unwandelbaren Geſetzen, ſondern als wirke hier eine über der Natur ſtehende, ihre ſittlichen Zwecke verwirklichende Macht; darum durfte die Anſicht nicht gelten, als geben die Offenbarungstheilhaftigen nur das, was in dem irrthumsfähigen menſchlichen Gemüthe innere und äuſsere, allerdings auch der göttlichen Leitung unterworfene Anregungen hervorbringen, ſondern als geben ſie gerade und nur das, was Gott als von ihm ſtammende Wahrheit anerkannt

Digitized by Google

sehen wolle, und genieſsen seines Beistandes, um eben bei ihrer Bestimmung dem Irrthume nicht hingegeben zu werden. Somit wurde der Einfluſs Gottes nicht als ein bloſs vermittelter, willkührlich vom Menschen aus den dargebotenen Mitteln angeeigneter, sondern als ein solcher gedacht, welchem Gottes unmittelbare, d. h. von dem Menschen nicht als eine vermittelte auch irrig aufzufassende Einwirkung zu Grunde liege. Daraus ergibt sich gewiſs eine bedeutende Milderung der Ausdrücke, deren man sich bediente, von welchen übrigens nicht braucht geläugnet zu werden, daſs bei dem Festhalten derselben und im Gedränge manche Bestimmung sich mag dargeboten haben, welche an sich gar nicht für den Zweck nothwendig war. Nur so viel wird einleuchten, daſs das Interesse des Supranaturalisten, wenn er festhalten will, den Glauben an das unterscheidbar Göttliche der Offenbarung, dem er als Göttlichem beipflichtet, ganz und gar nicht fordert, ein gewisser Zwecke halber und gewissen Subjecten zukommendes gröſseres Maas von Naheseyn Gottes, eine gröſsere Unmittelbarkeit des Wirkens Gottes anzunehmen, als anderswo. Sondern eben weil Gott nirgends als nicht nahe gedacht werden darf, werden wir nicht berechtigt seyn zu läugnen, daſs diese Nähe auch durch absichtliche und als von ihm stammend hervorgehobene Belehrung sich darlegen könne: während sonst das gleiche Naheseyn Gottes sich durch Hervorrufen und Erhalten gewisser dem Geschaffenen beigelegter Kräfte und Vermögen darlegt. Verwerfe ich somit überhaupt nicht die Kundthuung der göttlichen Nähe für gewisse Zwecke: so werde ich auch die Denkbarkeit der Kundthuung der göttlichen Nähe für den Zweck einer Belehrung, welche als göttliche, d. h. irr-

thumslose Belehrung anerkannt werden soll, nicht verwerfen dürfen. Und zu Bezeichung einer solchen Belehrung dürfte die Bezeichnung: „unmittelbare Offenbarung" nicht so ganz ungeschickt gefunden werden, insofern die Einsicht auch in göttliche Dinge, zu welcher der Mensch durch irgendwohin gekehrte Beobachtung unter willkührlichem Gebrauche seiner Geisteskräfte gelangt, zwar auch als durch Gottes Naheseyn möglich gemacht, aber nicht als unmittelbar von ihm stammend, und eben als hervorgehend aus dem willkührlichen Gebrauche seiner Geisteskräfte, welcher auch eine falsche Richtung nehmen kann, nicht als untrüglich schon an und für sich gelten kann. Auf ähnliche Art rechtfertigt sich auch der Gebrauch des Ausdrucks: „übernatürliche Offenbarung" Wir sind berechtigt zu sagen: der Mensch gelangt auf natürlichem Wege zu seiner Einsicht in göttliche Dinge, wenn er die ihm verliehenen, zur Natur des Menschen gehörigen Geisteskräfte anwendet, um aus allem ihn Umgebenden und seinem eigenen Innern (der Natur im weitern Sinne) seine Gotteserkenntniſs sich zu bilden. Thut sich nun aber eine Belehrung ihm kund, welche er nicht aus der Richtung seiner Geisteskräfte auf die ihm vorliegenden Data der Natur ableiten kann: so ist es ja eine Belehrung, welche über das, was die Natur darbeut, hinausgeht, — eine übernatürliche — nicht insofern sie der Natur seines Geistes unangemessen wäre, die Hinnahme derselben die Grenzen seiner geistigen Natur überstiege; sondern nur insofern er sie nicht aus den vorliegenden Daten der Natur schöpfen konnte, insofern es dem, welcher über der Natur steht, gefiel, in die Wahrheit Blicke werfen zu lassen, welche die Natur nicht gewährte. Dabei ist klar, daſs eine solche Mittheilung

mit den Gesetzen der Natur nicht im Widerspruche steht. Denn dadurch, daſs dem Geiste eine weitere Quelle der Erkenntniſs geöffnet wird, geschieht ja den sonst geöffneten Quellen der Erkenntniſs so wenig Eintrag, als diese selbst sich unter einander Eintrag thun. Eben so wenig, wenn der menschliche Geist überhaupt die Fähigkeit hat, mit Hülfe der ihm dargebotenen Daten die Idee von Gott zu bilden, kann es seiner Natur entgegen seyn, noch ein weiteres Datum, als was die Natur (d. h. die in ihrer Gestaltung nach von uns übersehbaren Gesetzen sich darstellende Ordnung der Dinge) darbeut, zur Bildung der Idee von Gott zu benützen. Somit fragte sich nur, ob von Gottes Seite eine solche Belehrung als dessen Natur nicht widerstreitend gedacht werden darf? — Aber so wie wir Gott als mit seiner Wirksamkeit überall nahe denken, werden wir am wenigsten das Einwirken des höchsten Geistes auf den ihm verwandten menschlichen Geist für einen gewissen Zweck ihm abzusprechen das Recht haben. Der Supranaturaliste also glaubt, mit dem Prädicate: „übernatürliche Offenbarung" nichts Naturwidriges, sondern etwas der Natur sehr Angemessenes zu behaupten, wenn er gleich die Mittheilung der Offenbarung aus demjenigen ausscheidet, was der Lauf der Dinge, insofern er nach den ihm einmal angewiesenen Gesetzen sich entwickelt, und vermöge der Einwirkung der Menschen auf denselben herbeiführen würde. Es wären die Gesetze der sittlichen Ordnung, des Reiches der Freiheit, welchen gemäſs die Gottheit jene weitere, aus der Beobachtung und Wirksamkeit der Natur nicht hervorgehenden Belehrungen mittheilte. Und diese Abkunft bezeichnete der Ausdruck: „übernatürliche Offenbarung." Würde nun aber der Supranaturaliste erklä-

Digitized by Google

ren, daſs er dem Glauben an eine unmittelbare, übernatürliche Offenbarung in dem angegebenen Sinne entsage: so würde er eben damit diejenigen Merkmale schwinden lassen, bei welchen allein die Offenbarung dasjenige Gepräge für ihn hat, ohne welches es ihm keine Offenbarung giebt, nämlich das Gepräge des göttlichen Ansehens, welches zum Glauben verpflichtet; d. h. er wäre gar nicht mehr Supranaturaliste, sondern Rationaliste, welcher ja kein Gotteslaügner ist, sondern nur uns nicht erlauben will, etwas eben deſswegen als wahr anzuerkennen, weil ihm göttliches Ansehen zukommt; sondern nur etwas als göttlich anzuerkennen gestattet, weil und insofern wir an sich es als wahr erkennen.

Würden wir hier darauf verwiesen, daſs wir allerdings anzunehmen haben, daſs über Jesu und seinem Werke die göttliche Fürsehung waltete: so kann darin allerdings der Supranaturaliste mit dem Rationalisten zusammenstimmen; er kann Letztrem sogar zugeben, daſs wir nicht zweierlei Gattungen von Fürsehung annehmen werden, deren die eine über dem gewöhnlichen Gange der Dinge, die andre aber über dem Ursprunge und Fortgange der Offenbarung walte. Denn allerdings denkt er sich nicht im gewöhnlichen Gang der Dinge das Walten Gottes als ein solches, das die Gesetze der Natur schalten läſst, gleichwie der Uhrmacher die gefertigte und aufgezogene Uhr nun eben ablaufen läſst; während dann hie und da ein anderweitiger Eingriff, wie z. B. eine unmittelbare Offenbarung, dazwischen träte, wenn etwa der Lauf, wie er seyn soll, auſserdem stockte oder verkehrt würde: wie der Uhrmacher hie und da auch seinem Uhrwerke, wegen der Unvollkommenheit desselben, nachhelfen muſs. — Vielmehr fragt er: als

wen — als einen Glaubwürdigen oder Unglaubigen — bezeichnet der unter Gottes Walten stehende Gang der Dinge einen gewissen als offenbarungstheilhaftig sich Erklärenden? — als was — als Menschenwerk oder als Gotteswerk — bezeichnet der unter Gottes Walten stehende Gang der Dinge eine gewisse uns dargebotene Lehre? — Und gerade der Glaube an das Absichtliche und erkennbar Absichtliche des Waltens der Fürsehung bestimmt zur Anerkennung oder Verwerfung einer solchen göttliche Beglaubigung ansprechenden Erscheinung. So setze ich das Auftreten Muhammeds und das Gelingen seiner Sache durchaus nicht auſserhalb des Beweises der waltenden göttlichen Fürsehung; aber er scheint mir durch sie nicht als ein wahrhaftiger Offenbarung Theilhaftiger bezeichnet, obgleich ich ihm manches Verdienst zuspreche, und nicht läugnen kann, daſs manche Wahrheit durch ihn ausgesprochen und geltend gemacht worden ist. Sobald aber der Rationaliste zugesteht, daſs die Achtsamkeit auf das Walten der göttlichen Fürsehung Christus als den von Gott beglaubigten Beauftragten, welcher als solcher Glauben verdiene, erkennen lasse: so ist er eben damit Supranaturaliste, er nehme sich denn heraus, von den Aussprüchen Jesu nach seinem Gutdünken dasjenige, was er als wahr gelten lieſse, auch wenn es kein göttlicher Beauftragter gelehrt hätte, herauszuscheiden, das Uebrige aber auf der Seite liegen zu lassen. Im letztern Falle ist ihm aber Christus auch nicht durch das Walten der göttlichen Fürsehung als göttlicher Beauftragter, sondern nur als ein die Aufmerksamkeit ansprechender Mensch und Lehrer bezeichnet, als was unläugbar Muhammed auch bezeichnet ist, wenn auch der Inhalt seiner Lehre mehr Unannehmbares in sich

Digitized by Google

schlieſst, als der Inhalt der Lehre Jesu, und wenn auch der ganze Geist seiner Lehre als weniger erspriesslich für das Heil der Menschheit gelten muſs, als der Geist der Lehre Jesu. Die Aussonderung des Wahren und Irrigen, des für die Menschheit Brauchbaren oder Unbrauchbaren bleibt eben der aussondernden Vernunft überlassen. Mithin auch das Befassen der Erscheinung des Christenthums unter das Walten der göttlichen *Fürsehung* vereinigt die supranaturalistische und rationalistische Ansicht nicht. Denn der einen wird eben durch die Winke der Fürsehung das Christenthum und sein Stifter als etwas Anderes bezeichnet, als der andern.

Wir sind hiedurch auf die Abhülfe geleitet worden, welche Hrn. D. Sch. sich darbot, indem er den Begriff einer unmittelbaren, übernatürlichen Offenbarung entfernt sehen wollte. Er legt nämlich um so mehr in das *Persönliche* Jesu, und läſst (Br. XI.) uns durch die unbefangene Betrachtung gewisser Thatsachen auf das Ergebniſs kommen (vgl. S. XVIII. f.): „der eigenthümlich-groſse und originelle Geist und Charakter, den Jesus als Stifter und Urheber einer *allgemeinen*, vollkommen befriedigenden *Menschenreligion* bewährt, kann nicht historisch und und psychologisch aus einem Einflusse der Umgebungen Jesu und vorhergegangener Bildungsstufen abgeleitet und erklärt werden; und dadurch werden wir hier um so nachdrücklicher auf *Gott*, als Urheber und Schöpfer dieses höhern Lebens in Christo hingewiesen. Dazu kommt, daſs Jesus selbst, dessen Zeugniſs um seines intellektuellen und moralischen Charakters willen vollkommen glaubwürdig ist, *ein allmächtiges und heiliges Wirken und Walten der Gottheit*, das *eigenthümliche Kräfte des*

Digitized by Google

höheren geistigen Lebens in ihn gelegt und in ihm entwickelt, und ihn zum Erlöser der Welt bestimmt habe, mit ganz besonderer Klarheit als göttliches Wirken erkannt, und diese Erkenntniſs mit zweifelloser Zuversicht ausgesprochen hat.”

Sehen wir hiebei nun auch ab — wovon wirklich im Gang der Untersuchung, so weit wir bis jetzt in ihr gediehen sind, abzusehen ist — von den Voraussetzungen, welche die Beurtheilung des göttlichen Gepräges der Offenbarung auf dem angenommenen Wege an die vorangegangene umfassende Einsicht und Bildung des Beurtheilers fordern würde, wie die Forderungen unmöglich an diejenigen, welche das Göttliche anzuerkennen haben, gestellt werden mögen —: es fragt sich: entfernt denn nun diese Modification des Glaubens des Supranaturalisten die Nothwendigkeit einer Annahme von Unmittelbarem und Uebernatürlichem der Offenbarung? — und: wird der Rationaliste geneigter seyn, zuzugeben und gelten zu lassen, was durch diese Ansicht ihm angemuthet wird? — Beide Fragen möchten zu verneinen seyn. Wäre denn das Walten der göttlichen Fürsehung innerhalb der Grenzen, welche der Lauf der Dinge, so wie er unserer Beobachtung sich darbeut, beobachtet, geblieben, wenn Jesus mit Recht — und eben eine Täuschung bei Jesu anzunehmen wird für undenkbar erklärt — kraft seines innern Bewuſstseyns befugt war (vergl. S. 354. ff.), „sich in einem besondern Sinne Gottes Sohn zu nennen, eine höhere Abkunft und ein Verhältniſs zu Gott, seinem Vater sich zuzusprechen das über den irdischen Maaſsstab seiner Zuhörer über die Grenzen ihrer Einsichten und Ansichten hinausgieng; auf eine belehrende göttliche Thätigkeit zu

verweisen, welche ihn in eigenthümlichem Grade erleuchte und über alle Bürger der Erdenwelt emporhebe?" — War es die Natur, mittelst welcher Gott Jesum zu diesem ganz einzigen Geiste gestempelt, welchem und dessen Verhältnisse zu Gott die Menschengeschichte nichts Analoges vorzuweisen hat? — Oder war das nicht eben ein „Eingreifen" Gottes, d. h. ein Herbeiführen und Schenken dessen, was nur Gott herbeiführen und schenken konnte? — War es nicht etwas Neues, welches seine Erklärung durchaus nicht in der Natur findet, d. h. also etwas Uebernatürliches? — Nehmen wir an, Gott habe ursprünglich diesen Geist mit Solchem ausgestattet, was den Menschen sonst nicht verliehen ist, und habe ihn in Verhältnisse geführt, in deren Folge die volle Anlage dieses Geistes entwickelt und befruchtet wurde, und zu seinem eigenen entschiedenen Bewuſstseyn kam: so ist eben dieses Senden eines solchen über uns erhabenen Geistes in unsere Mitte doch etwas Uebernatürliches. Und wenn wir keine Mittelursache kennen, an welche wir das Neue, das in diesem Geiste wohnte, und als ein Gottgewirktes auf die Menschheit ausgieng, zu knüpfen im Stande sind: was liegt in diesem Zugeständnisse Anderes, als daſs wir auf die unmittelbare, für unsere Beobachtung keine Mittelursachen darbietende, Thätigkeit Gottes zurückzugehen haben, welche diesen Geist ursprünglich ausrüstete, und in seinem ganzen Wirken ihm nahe blieb? — Diese Erklärung von dem Uebernatürlichen und Unmittelbaren der Thätigkeit Gottes bei der Befähigung Jesu zu dem Einzigen, als was er sich kannte und von uns anzuerkennen ist, aber ist wirklich etwas ganz Verschiedenes von der Ansicht, nach welcher wir Alles, was in Folge der Gesetze der

Digitized by Google

Natur und durch Mittelursachen geschieht, von einer andern Seite betrachtet, als Werke des über der Natur stehenden Herrn derselben, und als unter seinem Einflusse, der keinem Dinge fern ist, stehend ansehen können.

Allein auch die rationalistische Ansicht wird durch solche Ansicht mit der supranaturalistischen nicht versühnt. Denn ihr würde ja hier angemuthet, zuzugeben, daſs ein Geist der Unsrige geworden, in unsere Ordnung der Dinge hineingezogen worden wäre, welcher über jedem Menschlichen weit hervorragte, das wohlbegründete Bewuſstseyn in sich trug, zu der Gottheit in einem Verhältnisse zu stehen, in dergleichen mit der Gottheit zu stehen kein Anderer sich anmaaſsen mag, — ein Bewuſstseyn, das sogar auf einem dem irdischen Daseyn vorangegangenen, uranfänglich bestehenden, eigenthümlichen Verhältnisse zu Gott beruhete, und in Verbindung mit den menschlicher Beobachtung dargebotenen Thatsachen, welche das Gottverwandte dieses Geistes kund thäten, zu Anerkennung des göttlichen Ansehens seiner Aussagen über das Verhältniſs der Menschen zu Gott verpflichtete. Auch hier wärde sich ja der Rationaliste auf ein Ergebniſs geführt sehen, dessen Zugeständniſs seine rationalistische Ansicht in eine supranaturalistische umwandelte. Denn theils böte sich ihm ja hier denn doch eine Persönlichkeit dar, welcher er als solcher einen Einfluſs auf die Gestaltung seines Glaubens zuerkennen sollte, was gerade gegen das Wesentliche seines Prinzips anstoſsen würde; theils gestünde er eine Art der Wirksamkeit Gottes auf unser Geschlecht zu, gegen welche er sich vielmehr aufs bestimmteste zu erklären das gröſste Interesse hat. Gilt einmal, daſs Jesu etwas verliehen ist, was

Keinem unſers Geſchlechtes mag verliehen werden: so hat die Stimme der Vernunft, so weit sie in uns übrigen Menschen thätig ist, eben vor der Stimme der Vernunft, so weit sie in ganz unerreichbarer Ueberlegenheit in diesem Geiste sich thätig zeigte, die Segel zu streichen, und demselben zuzugestehen, daſs, was an sich unsere Vernunft als die menschliche aus sich zu schöpfen nicht geeignet war, ihr zugeführt wurde mittelst dieser göttlichen Veranstaltung, nach welcher unter uns ein Wesen wirkte, in welchem wir einen Bruder, der mehr ist, als wir Alle, anzuerkennen haben. Der Rationaliste muſs die Denkbarkeit läugnen, daſs aus dem Munde eines Solchen, welchen unser Geschlecht über sich selbst erhaben zu denken hätte, Belehrungen über göttliche Dinge zur Anerkennung wären geboten worden.

Kaum wird Hr. D. Schott hier etwas zu seinen Gunsten benutzen können, was er S. 266. in Bezug auf die Schleiermacher'sche Ansicht (über deren Verhältniſs zur Schott'schen gleich ein Wort soll gesprochen werden) als zu deren Rechtfertigung dienend geltend macht, daſs nämlich, ob auch die Offenbarung als Anfang eines Neuen, nicht aus dem Vorangegangenen möge erklärt werden etc., doch aus der universellen Bestimmung des Ghristenthums folge, daſs wir das Menschwerden Christi selbst als etwas Natürliches zu betrachten haben, d. h. in der menschlichen Natur die Möglichkeit liegen muſs, das Göttliche, so wie es in Christo gedacht wird, in sich aufzunehmen (denn alles Wirkliche muſs möglich seyn, und was berechtigt uns zu der Annahme, daſs diese Möglichkeit in die menschliche Natur erst später hineingeschaffen werden muſste?), und das zeitliche Hervortreten jenes Göttlichen in einer bestimmten einzelnen Person als eine in

Digitized by Google

der ursprünglichen von Gott getroffenen Einrichtung der menschlichen Natur begründete und durch alles Frühere vorbereitete That derselben und als die höchste Entwickelung ihrer geistigen Kraft angesehen werden muſs." Hr. Schott wird diese Bemerkung zu Gunsten seiner Ansicht schwerlich benutzen können. Denn sobald von Belehrung, welche hingenommen wird, die Rede ist: so kann vollkommen zugestanden werden, daſs die Empfänglichkeit für die Hinnahme der Belehrung in der menschlichen Natur begründet seye. Daraus aber folgt dann keineswegs, daſs das Aufgenommene, durch Fürsorge Gottes Mitgetheilte, etwas von dem menschlichen Geiste selbst Auffindbares war. Die menschliche Vernunft ist allerdings kraft ihrer ursprünglich von Gott getroffenen Einrichtung etwas zur Auffassung und Aneignung gewisser Wahrheiten und dann weiter durch diese Auffassung und Aneignung Entwickelbares; aber diese Wahrheiten können ja eben deſswegen gegeben werden, damit die Vernunft vermöge dieser Mittheilung sich entwickle. Es ist hier etwas ganz Anderes, wenn angenommen wird, die Entwicklung eines Lebens seye in die Geschichte eingetreten, von welchem aus nun eine neue Anregung auf die Menschheit sich herschreibe. Hier wäre der Geist des Menschen allerdings geworden, was er seiner ursprünglichen Anlage nach zu werden sich eignet, und was nun von diesem Anfangspunkte aus angeregt jeder mehr und mehr darstellen soll.

Das führt uns nun eben auf die Erforschung des Verhältnisses, in welchem die Schott'sche Ansicht überhaupt zur Schleiermacherschen steht, wo es auch scheinen dürfte, die Richtung auf die Absicht, sich zusammentreffend zu finden, habe das in seiner Grund-

Digitized by Google

anlage völlig Unvereinbare beider Ansichten unsern ehrwürdigen Vermittler übersehen lassen. Der Grundunterschied ist eben der, daſs nach Schott über göttliche Dinge **belehrende** Offenbarung der Menschheit werden kann, nach Schleiermacher nur eine **Anregung des Gefühls**, welches zu dem bestimmtern Bewuſstseyn dadurch vorausgesetzter Ansichten mag entwickelt werden. Nach der letztern Ansicht **wird** allerdings der Mensch nie etwas Andres, als was er bestimmt durch die auf ihn Anstoſs übenden Einflüsse seiner ursprünglichen Natur nach zu werden hat; und consequenter Weise müſste mithin, wo etwas Neues hervortritt, um in's Leben aufgenommen zu werden, dieſs als etwas aus diesem Geiste, als in dem menschlichen ursprünglich wohnend, Hervorgerufenes betrachtet werden; wobei angenommen wird, in Christo habe sich das Hervorzurufende in seiner vollendeten Reinheit und Vollständigkeit dargestellt, so daſs einzig durch die Anregung des in Christo in die Wirklichkeit getretenen Lebens der Mensch wird, was er zu werden die Bestimmung hat: wozu dann freilich noch weitere Vorstellungsweisen treten, als ob dieses Urbild zugleich als Anfangspunkt das Belebende und als angeeignet das Belebte wäre: wodurch es aus einer historisch aufgetretenen Person in eine bloſs ideelle verschwimmt. Unsere Erlösung durch Christum kommt dadurch zu Stande, daſs, wie Christus nach seiner ideellen Natur völlig sündenfrei war, oder gedacht werden muſs, so, wer seine Idee sich aneignet, sein neues Leben in sich aufnimmt, vollkommen und sündenfrei seyn muſs (vgl. **Schleiermacher** Gl. L. Th. 2. S. 118. ff. §. 113. ff.). Der Grund aber, aus welchem dem ideellen Christus ein historischer unterzulegen ist (vgl. ebendas. Th. 2. S. 182. f.), insofern nämlich

aus der menschlichen sündigen Natur nicht eine andere, als irgendwie durch das Sündige behaftetete Idee hätte hervorgehen mögen, ist selbst ein nicht genügender für den, welcher den historischen Standpunkt festhält, aber auch auſserdem wohl kaum standhaltend selbst bei den Grundansichten Schleiermachers (vgl. D. Baur Osterprogr. Tüb. 1827. [comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole] S. 17.).

Bei Grundlegung des Begriffs von Religion (Frömmigkeit) entwickelt zwar Herr Dr. Schott sein Abweichendes von der Schleiermacher'schen Ansicht auf eine Art, deren Ergebnisse Ref. nicht anders als zustimmen muſs: wornach S. 91. er gerechtes Bedenken trägt, „das Gefühl allein den eigentlichen Sitz der Religion, das Erkennen und Wollen nur das Hinzukommende und Abgeleitete zu nennen." Aber in der Folge scheint er das Auseinandertreten der Ansichten nicht scharf genug gefaſst zu haben. Uebrigens schon in Beziehung auf das Wesen der Religion hätte Ref. ein noch tieferes Eingehen in die gewürdigte Ansicht und ein schärferes Scheiden dessen, was als wahr mag zugegeben werden, gewünscht; und er glaubt, es dürfte nicht am unrechten Orte seyn, wenn er hier auf seine Art nachweiſst, wie wenig der Supranaturaliste mit der hier dargebotenen Ansicht des Christenthums sich werde vereinbaren können, indem er auseinandersetzt, wie wenig richtig und genügend schon die zu Grunde liegende Vorstellung von Religion mag gefunden werden.

Nach Schleiermacher nämlich hat die Religion (eine Bezeichnung, deren mit Schott sich noch zu bedienen trotz des heidnischen Ursprungs des Wortes Ref. sich auch nicht zum Gewissen macht!) oder die

Frömmigkeit ihren Sitz im Gefühle; und ihr Wesen ist, daſs wir uns unser selbst als schlechthin abhängig bewuſst sind, d. h. daſs wir uns abhängig fühlen von Gott (vergl. Schl. der christl. Gl. Th. 1. S. 9.) An sich getraute Ref. sich zwar, schon von einem andern Ausgangspunkte aus das Wesen der Religion zu beleuchten, als von welchem hier ausgegangen wird (dergleichen Ausgangspunkte es gar wohl mehrere zweckdienliche geben kann, weil das Bestehen alles dessen, was ist, durch Gott und gemäſs seinen Zwecken der Punkte mehrere darbieten wird, von welchen aus wir zum Aneignen der Idee Gottes — nach deren vollem Gehalte — gelangen mögen); aber die Bereitwilligkeit zu einer Verständigung werde eben durch das Eingehen in die Auffassungsseite, welche Schl. vorzog, belegt; freilich mag wohl auch zugleich um so überzeugender ins Licht gesetzt werden, wie wenig es einem andern Interesse, als dem Interesse für unläugbare Wahrheit beigemessen werden kann, wenn die aufgestellte Vorstellung von Frömmigkeit für unannehmbar und einseitig erklärt wird. Allerdings, gehen wir den mancherlei Bestimmungen unsers Selbstbewuſstseyns nach, finden wir uns selbst vor mit dem unwandelbaren Selbstbewuſstseyn unserer Abhängigkeit — mit dem Selbstbewuſstseyn, daſs unserem Seyn und Wirken und Werden gewisse Grenzen gesteckt sind, welche unsere Willkühr durchaus nicht überschreiten mag, so wie daſs dieses Seyn und Wirken und Werden innerhalb der ihm gesteckten Grenzen nicht unser eignes Werk, sondern etwas mit uns selbst und mit Allem, was ist und so wie es ist, uns Gegebenes ist.

Aber weder dieses Bewuſstseyn an und für sich, noch aber — und noch weniger — das, daſs wir uns unser selbst als schlechthin abhängig bewuſst sind, ist

Digitized by Google

Frömmigkeit; vielmehr könnte dieses Bewuſstseyn und die angegebene Modification desselben ein sehr irreligiöses seyn. Mögen wir dieſs uns vorerst durch eine Parallele, welche wir ziehen, deutlicher machen!

Ganz auf dieselbige Weise, wie wir uns als abhängig unser selbst bewuſst sind, sind wir uns unser selbst bewuſst auch als mit dem Gewissen ausgestattet; wir ergreifen uns selbst unmittelbar als durch dessen Besitz bestimmt. Allein wie ganz wir auch diesem Bewuſstseyn unser selbst als mit dem Gewissen begabter uns hingeben: dadurch sind wir noch nicht gewissenhaft. Hierzu gehört erst ein Akt der Anerkennung der Gültigkeit dieser Bestimmung (Art zu seyn) unsers Wesens, mit welcher wir uns ergreifen — uns selbst unwillkührlich haben. Eben so wenig nun, als des Gewissens sich bewuſstseyn, das Gewissen fühlen, Gewissenhaftigkeit ist, eben so wenig ist das Fühlen (um vorerst diesen Ausdruck noch ohne nähere Bestimmung zu gebrauchen) der Abhängigkeit, das Bewuſstseyn der Abhängigkeit Frömmigkeit; sondern zum Entstehen der Frömmigkeit ist ein Akt der Anerkennung der Gültigkeit dieser Abhängigkeit erforderlich. Dieſs wird vollkommen daraus klar werden, daſs manche Menschen ihre Abhängigkeit recht lebendig fühlen, sich ihrer auf's bestimmteste bewuſst sind; aber mit gröſstem Widerwillen sich ihrer bewuſst sind, und sie gerne vernichten würden, wenn sie es nur vermöchten. Werden wir wohl solche um deſswillen, daſs sie sich ihrer selbst als abhängig bewuſst sind, fromm, religiös nennen? — Würde hingegen bemerkt, daſs eben durch den Widerwillen, welcher einem versuchten Widerstand gleiche, sich darlegt, daſs das Bewuſstseyn der Abhängigkeit nicht rein durchherrsche und vorherrsche: so wird

eben damit zugeſtanden, daſs die Frömmigkeit nur dann vorhanden seyn, wenn der *Wille* auch jener Kraft des sich darbietenden Gefühles sich füge; mithin wenn der Wille eintrete in die Einigung mit jenem Bewuſstseyn, — mit andern Worten: daſs diese Frömmigkeit nicht vorhanden seye, so lange noch im Willen ein Widerstand vorhanden seye, so lange dieser nicht *bestimmt* wird in *Uebereinstimmung* mit jenem Selbstbewuſstseyn. Allein jenes unmittelbare Vorfinden seiner selbst mit einer gewissen Art und Weise des Seyns (jenes sogenannte Fühlen) ist selbst noch etwas von dem Gefühle — von dem mit Lust oder Unlust verbundenen Vorfinden seiner selbst — verschiedenes, was auch so sehr übersehen wird. Fiele das *Bewuſstseyn* seiner selbst als abhängig zusammen mit dem *Gefühle*: so müſste das *lebendigste Bewuſstseyn* der Abhängigkeit verbunden seyn mit dem Gefühle *ungetrübtester Lust*. Dagegen in dem vorangesetzten Falle ist das Gefühl der höchsten Unlust mit dem Bewuſstseyn der Abhängigkeit verbunden, und eben damit die *Verwechslung von Selbstbewuſstseyn mit Gefühl* in's Licht gesetzt.

Das *Bewuſstseyn* unser selbst als abhängiger also — nach dem Bisherigen — ist noch gar nicht Frömmigkeit; sondern zur Religion, Frömmigkeit gehört die *Anerkennung der Gültigkeit* dieser Abhängigkeit. Eben damit ist die Frömmigkeit nicht ein bloſses Vorfinden unser selbst, sondern eine *Bestimmung* unser selbst — eine *Richtung*, welche wir kraft unsrer *Selbstthätigkeit* uns geben. Und diese Selbstthätigkeit mögen wir ja nicht übersehen! So wenig der Mensch ohne jene in sich selbst vorgefundene Kunde seiner Abhängigkeit und andere Thatsachen seines Bewuſstseyns zur Frömmigkeit *gelan-*

Digitized by Google

gen würde: so wenig ist die Frömmigkeit selbst bereits mit solchem Selbstbewuſstseyn ihm gegeben.

Ein zweites ist, daſs, indem nun der Mensch seine Abhängigkeit von einem ihm Ueberlegenen, Höhern anerkennt, er von ihm sich abhängig anerkennt nach den verschiedenen Aeuſserungen seines geistigen Wesens und übereinstimmend mit der Natur derselben; oder: eben indem er sich selbst seiner Abhängigkeit von dem Höhern bewuſst ist, ist er sich derselben als ein vernünftig erkennender, wollender und fühlender Geist bewuſst. Also unter Anerkennung meiner Abhängigkeit von jenem Höhern, Ueberlegenen fasse ich meine Weltansicht; unter der gleichen Anerkennung bestimme ich meinen Willen; unter der gleichen Anerkennung nehme ich Lust und Unlust, gebe ich mich dem Schicksal hin. Eben damit bieten sich mir dar die Ideen der mit Weisheit, der mit Heiligkeit, der mit Liebe gepaarten Macht. Denn für meinen Blick um mich her, für die Anschauungsweise dessen, was mich umgiebt, gewinne ich Einheit, indem ich jene waltende Macht mir denke als ordnend nach Zwecken; für mein thätiges Eingreifen in den Lauf der Dinge, für mein Handeln gewinne ich Einheit, indem ich jene waltende Macht mir denke als wollend, fördernd und begünstigend das Gute, als heilig; für die Nothwendigkeit des Fügens in das, was der Lauf der Dinge mit sich bringt, gewinne ich Einheit (Friede und Ruhe), indem ich jene waltende Macht mir denke als Alles zum Besten lenkend, als die Liebe.

Hieraus geht wohl sehr klar hervor, daſs, wenn wir dem Wesen der Religion oder Frömmigkeit auf der Spur nachgehen, wir keineswegs berechtigt sind, ihr ihren Sitz unmittelbarer im Gefühle, als im Willen und im Erkennen anzuweisen. Umgekehrt

müſsten wir, da wir uns ja auch als mit dem Gewissen begabt, als frei u. s. w. unmittelbar vorfinden, uns als solcher wechsellos bewuſst sind, auch der Freiheit, der Gewissenhaftigkeit ihren Sitz im Gefühle anweisen, gleichwie der Religion, der Frömmigkeit.

Nicht minder groſser Bedenklichkeit ausgesetzt aber ist die Bestimmung, das Wesen der Frömmigkeit seye, daſs wir uns unser selbst als schlechthin abhängig bewuſst sind; oder wie es erklärt wird, ohne ein Verhältniſs der Wechselwirkung: wie es noch zwischen jedem Endlichen und dem Inbegriff des Endlichen, der Welt und uns gedacht wird. Es ist nämlich allerdings richtig, daſs wir neben dieser Abhängigkeit uns nicht bewuſst seyn können, denn doch auf das Unendliche so einzuwirken, daſs irgend dessen Zwecke gestört oder die Art seines Daseyns angetastet würde. Auf der andern Seite aber sind wir uns des Verhältnisses der Abhängigkeit zu ihm also bewuſst, daſs wir als freie Wesen seine Ordnung zu verwirklichen haben [wobei gelegentlich zu bemerken seyn dürſte, daſs es als Verkehrung der Begriffe erscheinen muſs, wenn gesagt wird: „das Selbstbewuſstseyn des Menschen, als durch die Welt, die Gesammtheit alles geistigen und leiblichen endlichen Seyns (und die Wechselwirkung mit ihr) mit bestimmt, ist eben das Bewuſstseyn der Freiheit." Vielmehr ist das Bewuſstseyn der Freiheit eben das Bewuſstseyn, durch allen Andrang der einwirkenden Welt wohl angeregt, zu einer gewissen äuſserlich so oder anders gestalteten Handlung veranlaſst, aber nicht bestimmt zu werden: so wie der Mensch frei, im Besitze der Freiheit (der Willkühr, das Gute oder Böse zu seiner Triebfeder oder Absicht zu machen) wäre, auch wenn keine Welt um ihn her wäre]. Jene,

Digitized by Google

wie anders als unter dem stetigen Einflusse der Gottheit stehend zu denkende, Ordnung nun legt sich an uns — je nach der Verschiedenheit der Bestimmung unsers Willens — auch verschieden dar; und eben damit müssen wir auch uns als in Wechselwirknng mit dem Lenker jener Ordnung stehend denken, da ja die Ordnung und jede Aeuſserung der Ordnung nur hervortritt, insofern der Ordnende es also fügt. Diese unsere Wirkung ist aber niemals eine andere, als wie sie die ewigen Gesetze dessen mit sich bringen, von welchem wir abhängig sind. Aber mit der Freiheit, welcher unser uns bewuſst zu seyn, eben auch mit einen Bestandtheil unsers frommen Bewuſstseyns (Gottes als des Heiligen) ausmacht, ist auch das Bewuſstseyn einer Wechselwirkung gegeben, welche freilich nur eben in Uebereinstimmung mit den Gesetzen dessen, von welchem wir abhängen, sich darlegt, mithin eben dessen unantastbare Ueberlegenheit bewährt.

Wenn aber die Frömmigkeit darin bestände, uns unser selbst als *schlechthin* abhängig bewuſst zu seyn: so dürfte sich ferner wohl fragen: ob da überhaupt nur noch ein *Selbst*bewuſstseyn übrig bliebe, wo man dem Schlechthin-abhängig-seyn hingegeben wäre? — Bei diesem Schlechthin-abhängig-seyn könnte sich ja eben das Bewuſstseyn des *Selbst* gar nicht mehr regen, indem das *Selbst* eben auf etwas für sich Bestehendes hinweiſst. Was aber für sich — und mit dem Bewuſstseyn, sich anzugehören — besteht, und nicht in jeglicher Beziehung bloſs in so fern ein andres bestehet, das *kann* sich seiner gar nicht als *blos schlechthin* abhängig bewuſst seyn. Das Thier, wenn wir es uns als blos durch das Gesetz der Nothwendigkeit geleitet vorstellen, also daſs auch alle Aeuſserungen der Seele bei ihm eben diejenigen sind,

Digitized by Google

welche der Zusammenhang mit dem Ganzen, in welchem es als das so modificirte steht, mit sich bringt — das Thier würde, wenn es sich selbst als ein gesondertes zum Objekt seiner Wahrnehmung machen könnte, sich selbst vorfinden als ein schlechthin abhängiges; allein insofern wir es als dieses schlechthin Abhängige uns zu denken hätten, vermöchten wir eben nicht es uns zu denken als ein sich seiner selbst mit Bestimmtheit bewuſstes; es wäre sich selbst eben als in dem nothwendig bestimmenden Zusammenhang mit dem All gegeben, in welchem es als nothwendig bestimmt seinen Gang hingienge, nicht wie es ihn gestaltet; sondern wie er ihm gestaltet wird. Kurz! nach jener Forderung hieſse Religion haben — das Bewuſstseyn seiner selbst als Person aufgeben. Wenn aber Religion die Bestimmung des Menschen als einer Person ist, so wird sie dieses sein Bewuſstseyn als einer Person verklären, keineswegs aufheben. Wir werden bei dem Gottes-Bewuſstseyn nicht uns selbst verschwinden; sondern mit dem adelndsten Gepräge uns selbst finden als uns selbst. Nicht also das wird das Wesen der Frömmigkeit seyn, sich seiner sslbst als schlechthin abhängig bewuſst zu seyn; denn dabei würde uns das fromme Subjekt selbst zerrinnen; sondern Frömmigkeit wird seyn: gemäſs der Abhängigkeit, in welcher der Mensch sich findet, sein ganzes Wesen bestimmen; — so erkennen, wollen und fühlen wie die Anerkennung des Höhern, von welchem er abhängt, es mit sich bringt.

Bedenken wir nun aber, in welchen Abstufungen mehr oder minder entwickelt, richtiger oder verkehrter zum Bewuſstseyn gebracht die zu Grunde liegende Idee von dem Höhern, von welchem wir abhängen, bei den Menschen vorgefunden wird; und auf der andern

Digitized by Google

Seite: in welchen Abstufungen die Menschen eben der von ihnen ergriffenen Idee von Gott wieder mehr oder minder Einfluſs auf die Gesammtheit ihrer geistigen Richtungen, oder ausschlieſslicher auf die eine oder die andere gestatten: so werden wir die früher übliche Erklärung der Religion: „die Art und Weise, Gott zu erkennen und zu verehren," eben gar nicht so wenig angemessen und treffend finden. Denn bei der Religion kommt es wirklich darauf an, wie weit und wie rein (ohne Beimischung von falschem) die Idee von Gott, auf welchen die religiöse Richtung sich bezieht, sich entwickelt hat; wie weit, und mit wie durchgeführter Abweisung des ungleichartigen, wir das Bewuſstseyn von Gott uns verdeutlicht haben; — d. h. mit andern Worten: wie wir Gott erkennen? — und dann: welche Kraft diese Gotteserkenntniſs auf unser inneres und äuſseres Leben ausübt; oder: wie weit sich übereinstimmend mit ihr unser geistiges Wesen und unser Handeln gestaltet; d. h. mit andern Worten: wie wir Gott verehren? — Möchte man die Erwähnung des Gefühles vermissen: so wäre das Fühlen Gottes, in sofern man dieses mit Bewuſstseyn Gottes gleich setzt, durch das Erkennen bereits vorausgesetzt; versteht man aber unter Gefühl eine gewisse Art des — mit Lust oder Unlust verbundenen — Angeregtseyns: so liegt es eben in der Natur des Menschen, um so mehr befriedigt, wohlthuend angesprochen zu seyn, je wahrer und lebendiger die Idee Gottes aufgefaſst und angeeignet ward; die Art und Weise also, wie das Gefühl angeregt wird, ist mehr etwas unmittelbar aus der Art und Weise der Erkenntniſs und Verehrung Gottes sich ergebendes. Und wenn das Angeregtseyn des Gefühles allerdings wieder auf das Erkennen und Streben vom entschiedensten Ein-

Digitized by Google

flusse wird: so tritt es — in seiner eigensten Natur nicht fähig, daſs Rechenschaft darüber abgelegt werde — in seiner Wirksamkeit ja eben wieder hervor in der Art und Weise, Gott zu erkennen und zu verehren. Haben wir nun als Hauptbestandtheile — Elemente der Religion — das dreifache gefunden: Erkennen, Wollen, Fühlen, wie es die Anerkennung des Höhern mit sich bringt, von welchem abhängig zu seyn wir uns bewuſst sind: so fragt sich, ob etwa unter diesen dreien Eines ist, welches wir, obgleich keines derselben ohne jedes der beiden andern statt zu finden hat, denn doch als den Ursitz der Religion zu betrachten hätten, so daſs sie nur von diesem auf die andern sich ergöſse; mithin eines, welches das Stattfinden der andern bedingte, ohne durch diese wieder auf ähnliche Weise bedingt zu seyn? — Hier ist nun allerdings richtig, daſs das (historische) Wissen von Gott oder um Gott und göttliche Dinge nicht Frömmigkeit ist; — eben so wenig das (mechanische) Vornehmen gewisser äuſserer Handlungen, welche Beziehung haben auf einen Höhern, von welchem wir uns als abhängig bewuſst sind. Aber eben so gewiſs ist auch das bloſse Angeregtseyn des Gefühles durch unser Bewuſstseyn des Höhern, von welchem wir abhängig sind, noch nicht Frömmigkeit: so wenig als das bloſse Angeregtseyn des Gefühles durch unser Bewuſstseyn der achtungswerthen Anforderung der Stimme der Pflicht bereits Sittlichkeit ist. Wenn wir nun auch gar nicht nöthig haben, die Erscheinung zu bestreiten, daſs eine Anregung des Gefühls durch das Bewuſstseyn der Abhängigkeit — gehörigem Nachdenken übergeben — die Vorstellung von Gott wird bereichern, vervollständigen, vielleicht berichtigen können, und daſs eben jene Anregung des Gefühls — der wollenden und han-

delnden Seite des Menschen zugewendet — einen sehr belebenden Einfluſs auf das religiöse Gepräge des Strebens wird haben können: so werden wir eben so wenig übersehen, — vorerst, daſs das Gefühl denn doch wirklich nur durch etwas — sey's auch einstweilen: nur dunkel, aber einmal — Vorgestelltes mag angeregt werden. Somit ohne daſs die Idee — die — ob auch zunächst noch so wenig entwickelte, aber denn doch in das Bewuſstseyn als Vorstellung aufgenommene Idee — von Gott in dem geistigen Wesen des Menschen niedergelegt ist, mag gar kein religiöses Gefühl im Menschen angeregt werden. Ohne daſs wenigstens die Ahnung eines Höhern vorgefunden und festgehalten wird, wäre eine Anregung des Abhängigkeitsgefühls etwas durchaus undenkbares. Eben so müſsten wir die ganze Natur unsers Geistes verleugnen, wenn wir nicht zugestehen wollten, daſs eine durch eigenes Nachdenken oder durch äuſsere Belehrung uns eigen gewordene Wahrheit unser Gefühl anzuregen im Stande wäre. Im Gegentheil ist gewiſs der weit häufigere Fall, daſs das Gefühl durch eine anders wie gefundene Wahrheit angeregt, als umgekehrt, daſs durch ein angeregtes Gefühl eine Wahrheit gefunden wird. Eben so ist ja durch den ganzen Geist einer gewissen neuern Philosophie ins Klare gesetzt worden, wie das Bemühen um sittliche Gesinnung und Handelsweise auf Religion zu führen geeignet ist, wenn es gleich irrig war, deſswegen die Religion zur bloſsen Dienerin der Sittlichkeit zu machen. Aber auch auf diesem Wege kann das religiöse Gefühl unläugbar angeregt werden. Es wäre deſswegen auf jeden Fall irrig, wenn die Pflege der Religion auf die Erregung des Gefühls wollte beschränkt werden: wobei ohnehin das Recht bald dahin seyn würde, sie mit

Digitized by Google

einem Lichte zu vergleichen, das die Menschheit erhellen soll.

Nur Eines dürfte wohl noch zu erinnern seyn über das Verhältniſs, in welches wir die drei Elemente der Religion: das Erkennen, Wollen und Fühlen, wie die Anerkennung des Höhern, von dem wir abhängig sind, es mit sich bringt, zu einander stellen: Bei dem religiösen Erkennen findet statt das Forschen; bei dem religiösen Wollen das Darstellen in That und Leben, bei dem religiösen Fühlen das Haben, das Hinnehmen. Wir dürfen uns wohl hüten, das letztere als das Wesentliche, mit dem die beiden übrigen gegeben seyen, zu betrachten. Wir könnten der Anregung des Gefühls durch die Vorstellung der mit Liebe gepaarten unabweislichen Macht des Höhern, von welchem abhängig zu seyn wir uns bewuſst sind, uns hingeben, und dabei der verkehrtesten Frömmigkeit huldigen. In wem wird das Bewuſstseyn, schlechthin abhängig zu seyn, ungehinderter, — auf alles übrige verzichtender hervortreten, als in einem morgenländischen Sophi, der in völliger Unthätigkeit einzig dem Einflusse dessen, von welchem er abhängig zu seyn sich bewuſst ist, sich hingibt? — Und doch werden wir ihm das Gepräge ächter Frömmigkeit nicht zugestehen; dessen ermangelt er aber eben dadurch, daſs er nur als Fühlenden, nicht aber auch als Sittlichen und Selbstforschenden sich in Verhältniſs zu Gott setzt. Und dadurch verfehlt er seine Bestimmung als Mensch, daſs er im Gefühle das Wesen der Religion abschlieſst. Wenn aber durch das Setzen des Gefühles zum Höchsten und eigentlichen Sitze der Frömmigkeit nicht eben jene Richtung — vielleicht durch eine glückliche Inconsequenz — hervorgebracht wird: so muſs es auf das Ganze des religiösen Glaubens von

verwirrendem Einflusse seyn, wenn nicht ursprünglich gleich der Mensch als *freies*, sittliches Wesen in seinem Verhältniſs zu demjenigen, von welchem er abhängt, gedacht wird, und eben damit diese Abhängigkeit selbst nur als eine solche, wie sie allein statt finden kann bei demjenigen, welcher dem Willen dessen, von welchem er abhängt, selbst gemäſs, ein freies, sittliches Wesen ist. Unmöglich kann ein *Gefühl* der Abhängigkeit ein wahrhaft frommes seyn, welches der Mensch selbst *anders* auffaſst, *als derjenige, von welchem er abhängt, ihm das Bewuſstseyn mitgab.*

Hr. Dr. Schott hat nun wohl eingesehen und hervorgehoben (B. IV.), welcher Mangel daraus hervorgeht, wenn das sittliche Element in der Religion so unberücksichtigt bleibt, wie bei Schleiermacher der Fall ist; und drückt S. 89. f. seine Besorgniſs aus; daſs „die Frömmigkeit nur von der einen Seite, in sofern sie nämlich in einer Demüthigung besteht, und in dem lebendigen Erkennen unserer Unvollkommenheit und Schwäche, aufgefaſst und gewürdigt, die andere Seite hingegen, die Erhebung und Kräftigung des Menschen zur höchsten Freiheit (die gewiſs eben so nothwendig und tief im Wesen der ächten Frömmigkeit liegt) in den Schatten gestellt werde." Aber es scheint ihm entgangen zu seyn, in welch' nothwendigen Zusammenhang der gerügte Mangel sich auch mit Aufstellung des Begriffes von Offenbarung setzte. Schl. muſs nämlich den Hauptwerth bei dem, was er Offenbarung nennt, darein setzen, daſs ein neues *Leben* von dem Offenbarer aus in die Menschheit eingetreten ist, wie er ja denn das durch Christum eingetretene Leben auch mit der ursprünglichen Schöpfung vergleicht. Im Grunde kann er Christum und das Christenthum nur

Digitized by Google

als Anregung des in Christo dargestellten und von den übrigen anzueignenden Lebens, nicht aber als eine Anstalt der Belehrung über göttliche Dinge fortrücken lassen, auſser in sofern jeder dieses in sich aufgenommene Leben zum Bewuſstseyn kommen läſst. Und dieses Leben selbst erscheint vielmehr als etwas ohne Zuthun gegebenes, denn als etwas selbstthätig anzueignendes — natürlich, weil der Hauptsitz der Religion das Gefühl ist, von dessen Ergriffenseyn erst Verstand und Wille zur Thätigkeit angefacht wird. Darum darf es dem Supranaturalisten gar nicht unerwartet seyn, wenn er an dem einen Orte (vgl. Schl. Chr. Gl. Th. I. S. 100. f.) liest, „das Wort (Offenbarung) würde von andern Religionsstiftern nur in einem weiteren und untergeordneten Sinne gebraucht seyn, weil ihr Daseyn mit allen sich daraus entwickelnden Vorstellungen und Anordnungen auf eine zeitgemäſse und volksthümliche Weise bestimmt und beschränkt war; und es würde in seinem höchsten Sinn auf Christum allein anwendbar seyn, weil, so wie das Ansehen, welches die in ihm gesetzte Offenbarung ausübt, sich unbegrenzt über alle Zeiten und Völker erstrecken soll, eben so auch sein persönliches Seyn und Wesen von solcher Bestimmtheit befreit gedacht werden muſs;" wenn er dagegen aber bald sich sagen lassen muſs (vgl. ebendas. S. 215.): „Im neuen (Bunde) geben die Erzählungen von Engeln keine Bürgschaft, welche allgemein anerkannt wäre; und übrigens zeigt der gänzliche Mangel einer Anwendung des Begriffs, daſs Christus und die Apostel ihn nur so gebraucht, wie überall jeder sich jeden volksthümlichen Begriff aneignet." Wie steht es denn nun hier mit unserem Glauben an eine in Christo zu denkende, allein wahre Offenbarung, in sofern Jesu per-

Digitized by Google

sönliches Seyn und Wesen als von der Bestimmtheit durch volksthümliche Vorstellungen befreit gedacht werden muſs, und dagegen dieser gleiche Christus, wie überall jeder, den volksthümlichen Begriff von Engel sich aneignet? — Ausdrücklich verwahrt sich hiebei Schl. noch, hierunter nicht zu verstehen, was man sonst Anbequemung nennt (wobei Christus noch als nicht wirklich von der volksthümlichen Vorstellung für seine Person bestochen hätte gedacht werden mögen); sondern es seye die Rede von einem Bilde, welches dem gemeinsamen Leben angehörig sich mit der unbestimmten Wahrheit, die ihm überhaupt nur zukommt, in der Seele festsetzt, und gelegentlich hervortritt, ohne mit den Vorstellungen, welche die Ueberzeugung im engern Sinne bilden, überhaupt in bestimmte Beziehung gesetzt zu seyn. Somit haben wir, was die Erkenntniſs betrifft, in dem Schleiermacherschen historischen Christus einen Solchen, in dessen Seele eine auf die übersinnliche Welt (aus welcher er nach Hrn. Dr. Schotts Vorstellung in die unsrige eingetreten zu seyn mit Recht sich bewuſst war) Bezug habende Vorstellung, wie sie unter den Juden gerade gangbar war, und weil sie unter den Juden gangbar war, eben mit der unbestimmten — d. h. wohl problematischen? — Wahrheit sich festsetzte, welche ihr überhaupt zukommt — freilich, wie wir von Hrn. Dr. Schleiermacher versichert werden, ohne daſs sie Jesus in bestimmte Beziehung auf seine Ueberzeugung im engern Sinne gesetzt hätte. Wir erfahren also zugleich, daſs Jesus eine Ueberzeugung im weitern und eine Ueberzeugung im engern Sinne hatte: was wohl schwerlich in diesem Zusammenhange etwas anders heiſsen kann, als daſs er manches als wahr gelten lieſs, weil es auch andere als wahr gelten lieſsen; andres aber ohne diese Be-

Digitized by Google

ziehung, ob es andere gelten lieſsen oder nicht; drängt sich da nicht — um dieſs nur gelegenheitlich zu bemerken — der unwillkührliche Gedanke auf, daſs eben derjenige, welcher das urbildliche Leben Jesu in sich aufnimmt, falls dasselbe in Jesu selbst so wenig wirksam war, um den Geist aus der Befangenheit in volksthümlichen Vorstellungen zu befreien, durch dasselbe nicht auf die ächte Weise ergriffen seyn kann, oder dessen noch in höherem Grade, als das Urbild selbst, theilhaftig geworden seyn muſs, welcher nicht nur von den volksthümlichen Vorstellungen seiner Zeit, sondern sogar von den noch in der Seele Jesu selbst in unbestimmter Wahrheit festgesetzten Bildern befreit wird und sich befreit sieht? — Und wie glücklich hat unser Zeitalter sich zu preisen, daſs es uns Aufklärung darüber gibt, was bei dem von Gott Gekommenen zur Ueberzeugung im engern und was zur Ueberzeugung im weitern Sinne gehörte! — Mögen wir die weitere ähnliche Versicherung (vgl. ebendas. Th. 2. S. 190. f.) daſs „die menschliche Natur in Christo nicht vollständig wäre, wenn sie nicht auch wäre volksthümlich bestimmt gewesen," verstehen, wie wir wollen: so viel wird aus dem zuvor Bemerkten klar seyn, daſs dieser von Schleiermacher uns angemuthete christliche Glaube in Bezug auf Wahrheit, welche wir aus dem Munde Jesu vernehmen zu dürfen uns zu versprechen hätten, so wenige Sicherheit gewährt, daſs der Supranaturaliste mit dem, was ihm hier geboten wird, unmöglich befriedigt seyn kann, er setze denn voraus, daſs in diesem neuen Glauben der Paraklet erschienen seye, welcher uns in alle, von Christo nicht nur nicht mitgetheilte, sondern auch von ihm selbst nicht erkannte, sogar miskannte Wahrheit zu leiten hat: worüber hier dem Urtheile Niemands will vorgegriffen werden.

Bis jetzt aber war Christus für den Supranaturalisten diejenige Person, von welcher nicht nur ein rein göttliches Leben, sondern auch eine die Tiefen der Gottheit und unser Verhältniſs zu Gott durchdringende Erkenntniſs prädicirt wurde, welche Erkenntniſs in Wahrheit als nicht bestochen oder bestechbar durch irgend unbegründete Zeitvorstellungen galt. Daher z. B. eben, wenn Christus von Engeln sprach, deren Daseyn uns Menschen auſserdem problematisch seyn möchte, diese durch Jesum gewordene Kunde von dem Daseyn solcher Wesen Bestimmungsgrund wurde, um an ihr Daseyn zu glauben. Der Supranaturaliste wird bei der Einfalt seines Glaubens niemals dem Grundsatze huldigen, daſs, weil auf seiner gegenwärtigen Stufe sittlicher Entwicklung und geistiger Erkenntniſs, deren Mangelhaftigkeit er sich nicht verhehlt, eine gewisse durch Christum aufgenommene Lehre ihm entbehrlich, auſserhalb des Kreises seiner religiösen Bedürfnisse zu liegen scheint, er berechtigt seye, diese Lehre unter die Reihe der Zeitvorstellungen zu setzen, welche Christus, wie jeder die volksthümlichen Begriffe, sich aneignete. Umgekehrt würde er — etwa in die Sprachweise der neuen Glaubenslehre eingehend — erklären: Wenn zur Entfaltung des in Christo dargestellten vollkommenen Urbildes der Menschheit auch die Vorstellung von dem Daseyn und Einwirken der Engel beitrug und mit gehörte: wer bin ich, daſs ich, was das göttliche Urbild in sich aufnahm, für leicht entbehrlich und für Erzeugniſs des Eingehens in volksthümliche Ansichten, wie ja in diese jeder eingeht, erklärte? — Im Gegentheile würde der Supranaturaliste fürchten, die Ansicht, nach welcher er etwa das von dem Urbilde in sein Wesen Aufgenommene in die Reihe von Zeitvorstellungen zu

Digitized by Google

setzen versucht wäre, dürfte von der eigenen Befangenheit in Zeitirrthümer oder Zeitdünkel herrühren; und er würde sich bereden, besser zu thun, wenn er, anstatt das Urbild, wenn er einmal dieses in Wahrheit gefunden zu haben meinte, zu meistern, zuerst bei sich anfienge, in das Wesen des Urbilds einzugehen, und als dessen treuen Schüler ihm zur Durchbildung sich herzugeben. Hieraus geht hervor, daſs es nicht auf eine Darstellungsweise ankommt, welche die sich gegenüberstehenden Ansichten vereinigte; sondern daſs die eine Ansicht in Wahrheit Christo als dem Vorbilde und Lehrer sich hingibt, die andere aber sich selbst höher setzt, als wie die Geschichte uns Jesum Christum gibt, und aus sich selbst einen Christus schafft, nach welchem der historische Christus sich umgestalten muſs, wenn er als Offenbarer der Gottheit gelten soll. Auch diese Glaubensdarstellung also, wie sehr sie das Gepräge eines kalträsonnirenden Rationalismus von sich wegweise, trifft in dem Wesentlichen mit ihm zusammen, — darin nämlich, daſs sie sich sträubt, ein Ansehen anzuerkennen, durch welches dem Menschen etwas weiteres glaubwürdiges gegeben würde — neben dem, was er sich selbst zu geben, aus sich selbst, seiner Vernunft oder seinem geistigen Wesen zu schöpfen hat.

Der Supranaturaliste aber könnte sich dem Rationalisten auch nähern zu können scheinen

2) durch Nachweisung einer Bahn, um zum Glauben an das geltende Ansehen der Offenbarung zu gelangen, auf welcher nichts anzunehmen wäre, das nicht auch der Rationaliste seinen Grundsätzen gemäſs zuzugeben hätte.

Hier könnte es dem ersten Anblicke nach scheinen, daſs eine Vereinbarung sich bewerkstelligen lieſse, indem der Rationaliste wenigstens Einen Weg anerkennt, auf welchem die Offenbarung als eine göttliche sich ihm rechtfertigen mag; — einen Weg, dessen Geltung auch der Supranaturaliste zu bestreiten keine Ursache hat. Eben die sich aufdrängende Trefflichkeit einer Lehre, ihre unabweisliche Zusammenstellung mit dem, was Jedem sein Inneres sagt, und als Bedürfniſs zur Anerkennung vorhält, wird einer ächten Offenbarung das unverwerfliche Sigel der Glaubwürdigkeit aufdrücken. Welches kostbarere Zeugniſs ihres göttlichen Ansehens mag aber die Offenbarung auch dem Supranaturalisten darbieten, als diese Ansprache an das im Menschen wohnende Heilige, welche auch der Rationaliste nicht vernehmen kann, ohne ihrem Ansehen sich zu unterwerfen? — Man möchte auch wohl voraussetzen zu dürfen scheinen, Wahrheiten, welche — sey nun die Art und Weise, auf welche sie zu unserer Kenntniſs gelangen, was für eine da wolle, — nach der Absicht Gottes als Belehrung von ihm hingenommen werden sollten, werden sich eben dem Gemüthe, welches sich ihrem Eindrucke nicht verschlieſst, ganz unfehlbar als Wohlthat und Segen, ihre Geltung also an dem Innern unabweisbar kund thun. Der Gottverwandte menschliche Geist, wenigstens wenn er redlich anstrebt zur Auffassung und Aneignung des Göttlichen — sollte er nicht durch das Gottentsprungene so entschieden hingenommen werden, daſs es gar nicht anders denn als ihm vertraut und zusagend sich rechtfertigen könnte? — Wäre aber das der Fall, wie wir denn doch sollten erwarten dürfen, dann würde es auf diesem einfachsten aller Wege Gegenstand und Eigenthum des Glaubens, nenne es nun

der Supranaturaliste etwas dem Menschen übernatürlich und unmittelbar gewordenes, der Rationaliste aber etwas dem Laufe der Natur gemäſs und mittelbar gewordenes. Genug, beide freueten sich des Lichtes als ihres sichern Eigenthums — eben weil es so ganz ihrem Bedürfnisse gemäſs den Geist erleuchtet und erwärmt.

Auch haben beide, Supranaturaliste und Rationaliste, in Anwendung auf das Christenthum den so vielfach benutzten Ausspruch Christi Joh. 7, 16. f. für sich, durch welchen demjenigen, welcher den Willen Gottes zu thun geneigt ist, zugesichert wird, er werde dann in Hinsicht auf seine Lehre beurtheilen können, ob sie von Gott sey, oder ob er von sich selbst rede. Mag diese Stelle auch, wie in den vorliegenden Briefen S. 358. f. angenommen wird, mit dem folgenden so in Verbindung gebracht werden, daſs Jesus andeuten will, wer mit ihm in der religiösen Denkart, (alles auf Gott und dessen Verherrlichung zu beziehen), übereinstimme, könne auch am besten die Wahrhaftigkeit seines Zeugnisses aus seinem Charakter beurtheilen: so ist doch immerhin die Berufung auf einen dem Willen Gottes zugerichteten Sinn, bei welchem es nicht fehlen könne, ein richtiges Urtheil über das ihm zukommende göttliche Ansehen zu fällen. Uebrigens wird es doch wohl keinen Anstand haben, v. 17, wenn v. 16. als Antwort auf die Frage der Juden v. 15. erwogen wird, geradezu als Verweisung auf den bessern Willen des Menschen zu verstehen, welcher über den göttlichen Ursprung und das göttliche Gepräge der Lehre Jesu nicht in Zweifel lassen könne, da ja die Juden ihre Verwunderung eben darüber ausdrücken, wie einer, der keinen förmlichen Unterricht genossen habe, doch lehren könne: worauf Jesus ihnen erwiedert, sein

Lehrer seye Gott selbst gewesen. Ein weiterer Weg, um sich von seinem göttlichen Ansehen zu überzeugen, wird dann v. 18. genannt, indem man nur auf die Zwecke sehen dürfe, um welche es ihm zu thun seye.

Was wir hier an sich als ganz geeignet zu Vereinigung zu erkennen geneigt seyn müssen, das bestätigt denn doch die Erfahrung nicht, und zeigt hier, wie tief die verschiedene geistige Richtung wurzelt, welche wir als Rationalismus und Supranaturalismus bezeichnen. In wenigen Worten gesagt, legt sich bald der Unterschied dar, daſs die einen die Erfüllung des göttlichsn Willens, so weit sie durch eigene Kraft dem Menschen sie gelingen sehen, für *genügend* betrachten, die andern sie *nicht für genügend* betrachten. Daher der Rationaliste dem Supranaturalisten ein *schwaches*, an edlem Selbstvertrauen ermangelndes Streben, der Supranaturaliste dem Rationalisten eine im *Selbstvertrauen* sich traurig täuschende Anmaſsung vorwirft, und beide sich das Verfolgen des ächten Zieles der Heiligkeit, das Ueben des wahren Willens Gottes absprechen. Es ist hier auch ungemein schwierig, eine Ausgleichung aufzufinden. Der Supranaturaliste glaubt in der geruhigen Selbstgenügsamkeit des Rationalisten einen Mangel an scharfer Beobachtung des Sündigen im Menschen, ein leichteres Hinwegsetzen über den vollen *Ernst* der Anforderungen des göttlichen Willens zu finden, wobei ers nicht schwer erklärlich findet, wie man bei der *niedrigen* Aufgabe, welche man sich stellt, sich auch leichter mit dem Gewissen abfindet, und die Rechnung mit Gott abschlieſsen zu können sich beredet. Dagegen trägt der Rationaliste das sichere Bewuſstseyn mit sich herum, das Höchste und Beste im Auge zu haben, und an keiner Treue, um es zu verwirklichen,

Digitized by Google

von seiner Seite es fehlen zu lassen; und erklärt sich das Vermissen von Selbstbefriedigung bei dem Supranaturalisten aus einer *Trägheit*, welche von der *Gnade* erwarte, was der Mensch *bei sich* suchen müsse, — aus dieser Trägheit, welche ihm als die Wurzel aller sittlichen Verkehrtheit gilt. Es ist klar, was aus so verschiedenem Standpunkte auch verschiedenes im Christenthum gesucht wird, und wie ungöttlich dem einen der göttlich stärkende Trost, in welchem der andere sein Heil findet, erscheint; wie wenig tief aber auch dem andern der eine in den Geist des Christenthums eingedrungen zu seyn scheint, wenn er *nur* eine Schule ächter Tugend in ihm zu finden glaubt. Möchte es aber scheinen, um so gewisser werde mit der gewöhnlich als supranaturalistisch bezeichneten Ansicht hier diejenige zusammentreffen, welche alles, was nicht aus Christo das Leben schöpft, des Lebens ermangeln läſst: so daſs also das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit zu ihm führt, und dann alles in ihm dargeboten findet, was uns zum Leben in Gott Noth thut. Auch hier wäre es also die Sehnsucht nach dem Göttlichen, das in uns dargestellt werden soll, was zur vollen Anerkennung des Göttlichen im Christenthum durch die Erfahrung selbst führte. Allein auch hier muſs sich bald als bloſser Schein darstellen, was zur Vereinbarung zu führen versprach. Denn dem einen erscheint als wirkliche *Schuld*, durch eine wohl vermeidliche, verkehrte Richtung zugezogen, was der andere als bloſsen *Mangel* an bisher nicht davon getragenem Leben (Zustand des Leerseyns vom Gottes Bewuſstseyn) ansieht. Bei jenem weckt das beunruhigte Gewissen und der Fleiſs in der Heiligung Bedürfnisse, welchen das Christenthum und die durch dasselbe dargebotene göttliche Gnade abhilft; bei die-

sem ist das, was er Sünde heiſst, während für jenen Sünde hier etwas ganz undenkbares ist, nur der nothwendige *) Durchgangspunkt zur Erlösung, in deren Theilnahme er vielmehr hineingezogen wird oder sich heineingezogen fühlt, als daſs er durch ernsten Kampf hindurch nach tiefer Demüthigung im Glauben sich ihrer getröstete. Der wichtige Unterschied in der Ansicht von der Sünde leuchtet wohl am entschiedensten hervor aus den wenigen Worten **): „die wirkliche Sünde, auch wo sie bei dem Wiedergeborenen an's Licht tritt, erscheint nur als im Verschwinden begriffen, und hat keine ansteckende Kraft mehr, worauf eben, wie sich unten zeigen wird, das Vergeben beruht. Alle Sünden des Wiedergeborenen sind also solche, welche das geistige Leben nicht hindern, weder in ihm selbst noch in der Gesammtheit." Ist nun aber Sünde eben die Hemmung des geistigen Lebens (und nichts anders): so ist klar, daſs die wirkliche Sünde des Wiedergeborenen keine Sünde ist, und die Sünde nur bei dem Nichtwiedergeborenen sich findet, eben damit vielmehr ein Zustand, als eine That ist, indem sie als That hervortretend, Sünde ist, nur in sofern sie von dem Unwiedergeborenen, in dem Zustande des Leerseyns vom Gottesbewuſstseyn geschieht. Bei einer solchen Vorstellung von dem, was

---

*) Vgl. Schleiermacher, der Chr. Gl. B. 2. S. 67. „Wir finden den Grundsatz darin, daſs abgesehen von der Erlösung und vor derselben das Gute sich nur mit dem Bösen entwickeln kann." (Dies soll liegen in der mosaischen Geschichte des Sündenfalls, welche wir nur als die allgemeine Geschichte von der Entstehung der Sünde immer und überall zu betrachten haben).

**) Ebendas. B. 2. S. 83.

Digitized by Google

Sünde ist, wobei allerdings die Bestimmung derselben als Uebertretung des Gesetzes nicht zusagen kann, und welche auf die Vorstellung von dem, was Wille Gottes ist, zurückschlieſsen läſst, ergibt sich, daſs hier sogar die allerersten Elemente der sittlichen Natur des Menschen so ganz abweichend aufgefaſst werden, daſs an eine Vereinbarung der Ansichten gar nicht zu denken ist: wie freilich im voraus erwartet werden muſs, daſs, wo das Grundwesen der Religion schon in ganz verschiedenem Lichte erscheint, auch kein gemeinsamer Weg, um zum Erfassen des Christenthums in seinem göttlichen Werthe zu gelangen, sich darbieten dürfte.

Gerade aber wenn der Supranaturaliste die Erfahrung macht, daſs selbst da, wo an sich die Vereinbarung so ganz leicht sich darzubieten scheint, bei dem Ausgehen von dem Streben, den Willen Gottes zu erfüllen, eine Uebereinstimmung oder Vereinbarung sich nicht ergeben will, wird sich sein Interesse dafür, daſs noch auf anderem Wege das Göttliche des Christenthums sich beurkunde, als um so wichtiger darbieten: wogegen ein Sträuben von Seiten des Rationalisten auch sehr erklärlich gefunden werden wird gegen die Gefahr, aus dem so wohlthuenden, stolzen Gefühle der Befriedigung durch sich selbst und seine Leistungen herausgestört zu werden. Beide also werden an die Prüfung jener weitern Glaubensgründe für die Göttlichkeit des Inhalts der christlichen Lehre oder des Ansehens Christi in ganz verschiedener Stimmung gehen, der eine sieht Gewinn, der andere Verlust für sich voraus.

Wir kommen hier auf die Begründung des göttlichen Ansehens der Offenbarung zu sprechen, welche für den Supranaturalisten in den Wundern und Weis-

Digitized by Google

sagungen liegt. Was vorerst die Wunder betrifft: so erkennt in denselben der Supranaturaliste Thatsachen, welche für die Beglaubigung des Ansehens der Offenbarung als eines göttlichen entscheidend und unabweisbar sprechen. Diese Ansicht rechtfertigt er vor sich ungefähr durch folgende Erwägungen:

Durchlaufen wir die Bibel von Anfang bis zu Ende, so finden wir die Vorstellung von Gott als einem Solchen, der die Gesetze der Natur, so weit wir sie, als etwas stetiges, und in unabänderlicher Ordnung ablaufendes, nach Nothwendigkeit wirkendes erkennen, festgesezt hat, der jedoch in seinem Wirken keineswegs nur an das Wirken dieser Gesetze, noch viel weniger an den sich von selbst ergebenden, ungestörten Ablauf derselben gebunden wäre, sondern der über der, freilich von ihm abhängenden Natur in jeder Hinsicht steht, also daſs er auch noch andere Kräfte, als die Kräfte der Natur (dessen, was wir Natnr nennen) *) in Thätigkeit setzen und dann auch die bestehenden Kräfte der Natur nach Willkühr durch sein Eingreifen für diesen oder jenen Zweck kann wirken lassen. Namentlich erscheint er überall als der Heilige und Gerechte, dem zu Ausführung der Zwecke seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit alles unterworfen ist und zu Gebote steht. Als das Walten eines Heiligen und Gerechten, — als das Walten dessen, der zu Beförderung der Heiligkeit und der damit im genauesten Zusammenhange stehenden ächten Religiosität unter den Menschen die zweckdienlichsten Anstalten trift — hebt die Bibel das Walten Gottes besonders hervor, und bezeichnet ihn eben bei der Verwirklichung die-

---

*) Es kann eine höhere Natur geben, in deren Gesetze wir nicht hineinblicken, obgleich manches von ihr ahnen können.

ser Zwecke als den der Wunder thut, d. h. als den, der seine Macht nicht blos als eine Macht, welche an den von selbst sich nach den einmal bestehenden Gesetzen ergebenden Ablauf der von uns übersehbaren Natur, noch überhaupt blos an die Benützung der in ihr waltenden Kräfte gebunden wäre, siegreich zu erkennen giebt und geltend macht. Ihm als dem Heiligen muſs die Natur *dienen*; aber er ist nicht einzig an ihren Dienst gebunden. *Wunder* könnten wir nach dem bisherigen eine solche Thatsache nennen, durch welche unverkennbar Gott selbst seine, obwohl der Natur gebietende, aber nicht an sie gebundene Wirksamkeit für einen bestimmten Zweck, *als für einen von ihm ausdrücklich beabsichtigten* darlegt.

Das, was wir Wunder nennen, ist nur ein Wunder aus unserem Standpunkte, nicht aus dem Standpunkte Gottes, der dabei nach den ewig unabänderlichen Gesetzen seines Waltens handelt; aber hier dafür sorgt, damit etwas von ihm *Beabsichtigtes* im Gebiete der *Freiheit* als von ihm beabsichtigt *hervorgestellt* werde: wobei dann eben das, was sonst nach nothwendigen Gesetzen sich entwickelt, als das Untergeordnete, als das blos Dienende hervortritt: was gar nicht denkbar ist, wenn nicht ein Einfluſs auf dasselbe von Seiten Gottes sich zeigt, der *unterschieden* ist von dem was sich ergibt, wenn die einmal bestehenden Naturgesetze ohne ein Eingreifen der Freiheit ablaufen.

Die Macht Gottes legt sich hier eben dadurch dar, daſs die, auſserdem nach nocthwendig bestehenden Gesetzen, gewisse Entwicklungen herbeiführende Natur sich als geeignet beweiſst, auch einem *höheren* Gesetze, als dem Gesetze ihrer in sie selbst gelegten

Nothwendigkeit zu gehorchen. Als hiezu geeignet, dem Willen der Freiheit auch einen weitern Spielraum zu geben, legt sich die Natur ohnehin täglich dar, die — freilich innerhalb gewisser Schranken — der Willkühr des Menschen sich leiht, und auf die mannigfaltigste Weise sich anders gestaltet, als sie sich gestalten würde, wenn ihren blinden Kräften der freie Lauf gelassen würde. Was bewirkt der Mensch unter Benützung und Anwendung der Kräfte der Natur, selbst durch Anbau des Landes? zu welchen durch seine eigne Willkühr beliebten Ergebnissen zwingt er die Natur in der Chemie dadurch, daſs er nach Belieben die eine ihrer Kräfte jetzt in Thätigkeit setzt, jetzt eine andere aufhebt? u. s. w. Kann nun so der Mensch vermöge seiner Freiheit eingreifen in den Lauf der Natur, und derselben bis auf einen gewissen Grad so oder anders gebieten, also daſs es sichtbar wird: es ist des Menschen Wille der für gewisse Zwecke die Natur sich unterordnete, und zu diesem oder jenem Ergebnisse nöthigte: wodurch wären wir denn befugt, ein Eingreifen in die Natur Gott abzusprechen, das — wie im Voraus zu erwarten wäre, — nicht eben innerhalb der den Menschen gesteckten Grenzen sich halten dürfte, sondern den allmächtigen Herrn der Natur verriethe? — Wenn manche Gestaltung des Sichtbaren das freie Walten der menschlichen Vernunft zu erkennen gibt: warum sollte nicht manche Gestaltung des Sichtbaren auch das freie Walten einer höhern, der göttlichen Vernunft zu erkennen geben dürfen? — und zwar als einer solchen, welcher mehr zu Gebote steht, als der blos menschlichen? — Weder dadurch, wenn das Eingreifen des göttlichen Willens nur gewisse, in der Natur selbst liegende Kräfte also zusammentreten lieſse, wie der menschliche Wille ihr Zusammentre-

ten nicht gebieten könnte, noch dadurch, wenn das Einwirken noch anderer Kräfte, als die in der für uns übersehbaren Natur selbst liegen, in derselben Veränderungen bewirkte, wie sie kein menschliches Vermögen hervorbringen kann, würde in dem Laufe der Natur eine Störuug oder Hemmung eintreten, die mit dem Begriffe des allmächtigen und allweisen ursprünglichen Ordners derselben unvereinbar wäre. Denn einmal, sobald wir es ganz zu reimen wissen, daſs in dem Gebiete der auſserdem nach nothwendigen Gesetzen sich entwickelnden Natur menschliche Freiheit Erscheinungen hervorbringen kann, die sogleich als durch menschliche Freiheit für gewisse Zwecke herbeigeführt sich ankündigen, so bringt es schon die Vorstellung eines höchsten Ordners der Dinge mit sich, daſs er sich vorbehalten haben werde, ebenfalls in solchen Erscheinungen sein Einwirken kund zu thun, die sich als das Werk seiner eingreifenden Freiheit darlegen, und Zwecke bemerklich machen, die er erreicht sehen will. Und dann, muſs es nicht als höchst wünschenswerth erscheinen, wenn uns, die wir so sehr bedürfen, in dem Festhalten der Ueberzeugung von der Heiligkeit als dem letzten Ziele unsers Strebens unterstützt und gefördert zu werden — Thatbelege vor die Augen gestellt werden, daſs über dem seelenlosen Ablaufe der Natur ein noch höherer Zweck und eben der gebietet, der auch uns als der höchste erscheinen muſs, — der sittliche Zweck? — Als eine Nachbesserung in dem der Natur angewiesenen Laufe kann solches gar nicht betrachtet werden; denn an der Natur wird weder etwas gebessert noch verschlimmert; sondern sie wird nur hervorgestellt als ein Kreis, innerhalb dessen Gott die höheren Zwecke, die er befördert sehen will, auch erkennbar machen kann; sie erscheint als Dienerinn des Got-

tes, der über ihr steht, und als geeignet, seine Absichten zur Anerkennung zu bringen.

Da also sehen wir in der heiligen Geschichte Wunder, d. h. solche Thatsachen eintreten, durch welche unverkennbar Gott selbst seine wiewohl der Natur gebietende, aber nicht an sie gebundene Wirksamkeit für einen bestimmten Zweck als für einen von ihm ausdrücklich beabsichtigten darlegt: wo eine Veranstaltung Gott als den Höchsten und Heiligen, namentlich als Förderer der sittlichen Zwecke beurkunden soll. Es ist hiebei nicht eben nöthig, die Grenze absolut zu bestimmen, bis zu welcher hin das sich selbst überlassene oder nur menschlicher Freiheit hingegebene Wirken der Natur gehen möchte: welche Grenze sicher und gültig für alle Zeiten zu stecken unläugbar grosse Schwierigkeit finden möchte. Daſs aber unter gewissen Bedingungen eine Reihe solcher Erfolge, die entschieden für einen bestimmten Gottes würdigen Zweck hin wirkten, und durch jede bisher bekannte menschliche Kraft weder herbeigeführt, noch aber ihrer Wirkung nach berechnet werden konnten, eben so entschieden dem Glauben als Gottes Werk sich kund thun können, als z. B. das Werk der Schöpfung sich dem Glauben als Gottes Werk ankündigt, das wird hiedurch gar nicht als unmöglich oder undenkbar beurkundet. Eben so lieſse sich ja auch nachweisen, daſs die Grenze nicht wohl sicher gesteckt werden kann zwischen dem, was das vom Eingreifen menschlicher Freiheit unabhängige Wirken der Natur hervorbringen mag, und zwischen dem, was nur durch dieses Eingreifen zu Stande kommt. Wer wollte aber hieraus den Schluſs ziehen, daſs wir zwischen dem, was menschliche Freiheit bewirkt, und zwischen dem, was der Lauf der Lauf der Natur an und für sich mit sich bringt, nicht zu unter-

Digitized by Google

scheiden im Stande seien? — Man muſs übrigens noch bedenken, daſs die Wunder vermöge ihres religiösen Zwecks eben so wenig als irgend andere die Religion unterstützende Gründe Beweise, sondern nur einem vernünftigen Glauben befriedigenden Halt können geben sollen. Und da dürfen wir wohl nicht ohne Grund erwarten, daſs wenn überhaupt eine göttliche Fürsehung waltet, diese eine Reihe von Erfolgen, welche unwiderlegbar das Gepräge absichtlicher göttlicher Einwirkung für einen gewissen, ausgesprochenen Zweck an sich tragen, und dem Glauben darbieten, nicht würde eintreten lassen, ohne daſs eben damit der Glaube wirklich angesprochen würde, wenn kein Criterium das Gegentheil entscheidend nachweist.

So wie nun aber gegen einzelne Data, die ausserhalb der geschichtlichen Offenbarung den religiösen Glauben begründen, einzeln genommen, manchen Zweifeln und Bedenklichkeiten, die der klügelnde Verstand erheben möchte, der Zugang nicht mag abgeschnitten werden, hingegen troz derselben der religiöse Glaube auch dem Verstande sich als einen hinlänglich begründeten und gesicherten rechtfertigen, und vom rechten Standpunkte aus, ist derselbe einmal gefaſst, auch seine Unantastbarkeit durch jene erhobenen Zweifel und Bedenklichkeiten siegreich nachweisen kann: so ist es auch mit dem Glauben, welchem die Wunder eine Gewähr für gewisse Ueberzeugungen darreichen. Nehmen wir eines der Wunder einzeln: so wird die Mangelhaftigkeit der Gewähr, die es leistet, in manchfacher Hinsicht fühlbar gemacht werden können. Aber fassen wir den Zweck im Ganzen ins Auge, welchem sie dienen müſsten; suchen wir das Gemeinschaftliche auf, daſs sie das eine wie das andere, beurkunden sollten: so werden wir

vielleicht eine Einstimmung finden, die wir nicht umhin können, für Gottes würdig und für genügend zu erklären. Den Maaſsstab, nach welchem wir sie zu beurtheilen haben, müſsen wir uns geben lassen, und so nachsehen, was von ihm zu halten ist. Auſserdem möchten wir mancherlei Versuche anstellen, bei welchen wir uns berechtigt glaubten, abzusprechen über ihre Tauglichkeit und Annehmbarkeit; der Fehler aber läge nur an uns, indem wir nicht den rechten Maasstab genommen hätten. So aber möchte der Supernaturalismus ja nicht miſsverstanden werden, als ob der Glaube die Wunder ergreifen und benützen dürfte, ohne daſs sich vor dem Richterstuhle des Verstandes ihr Gültiges nachweisen lieſse. Zu jedem Abwege verführerischer und zugleich das Wesen des menschlichen Geistes mehr verläugnend ist kein Irrthum als der, welcher mit einer Seite oder Kraft des Gemüthes etwas als brauchbar hinnehmen läſst, was die andre Seite oder Kraft der Seele für verwerflich erklärt.

Es fragt sich also: was geben die Wunder selbst — oder was gibt der Wunderthäter selbst — als Zweck an, für welchen die Gottheit sie geschehen läſst? — Das dem Supranaturalisten Wichtige ist hiebei eben nicht das, daſs die Thatsachen gerade in Folge eines übernatürlichen unmittelbaren Eingreifens der Gottheit erfolgen; sondern das Wesentliche ist, daſs sie die Absicht Gottes, für welche sie sich ereignen, bestimmt und erkennbar hervorheben. Freilich — bei näherer Betrachtung wird sich zeigen, daſs er für diesen Zweck eben das bedarf, was man übernatürliche und unmittelbare Wirksamkeit Gottes zu nennen pflegt. Ref. kann nicht leugnen, daſs er glaubt, in der Behandlung der Frage von den Wundern und ihrer Bedeutsamkeit möchte der vorliegenden Schrift vorzüglich mehr Tiefe

Digitized by Google

und Schärfe gewünscht werden. Zugestanden wird nämlich denselben doch ein gewisser Zweck (S. 181). „Sie sollten die Aufmerksamkeit der Menschen erregen, sammeln, auf den Verkündiger göttlicher Wahrheit, und auf ein göttliches Walten hinrichten; sie sollten den Zeitgenossen Jesu — aber auch allen, die einmal, vermöge ihrer Subjektivität, ihr Urtheil gern durch etwas Aeuſseres, in die Sinne Fallendes, wenigstens zum Theil bestimmt werden lassen, — den Weg bahnen zu einer aufmerksamen Betrachtung und rechten religiösen Würdigung des Geistes, der in der Lehre und in dem ganzen Leben Jesu weht und waltet, eines Geistes, der rein und völlig aufgefaſst, die Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthums in jedem menschlichen Gemüthe unerschütterlich zu begründen vermag." Sobald aber — möchte ich vorerst fragen — irgend ein bestimmter Zweck, welcher die Aufmerksamkeit auf eine einzelne Erscheinung hinrichten sollte, den Wundern zu Grunde lag: wie sollen wir denn das Haben dieses Zweckes und das Wirken auf diesen Zweck hin uns anders vorstellen, denn als ein Eingreifen Gottes, d. h. als eine durch ihn hervorgebrachte Anordnung, in deren Folge das geschah, was vor Augen lag? — Sobald der Lauf der Dinge nach Gotttes Rathschluſs eine einzelne Erscheinung auszeichnen, hervorheben soll: so ist der Fall ein ganz andrer, als wenn überhaupt das, was ist und geschieht, die Spuren einer mit Macht, Weisheit und Güte wirkenden und waltenden Gottheit an sich trägt. Denn hier tritt ja eben jene einzelne Erscheinung nicht blos in ihrer Entfaltung aus dem Zusammenhange aller übrigen Erscheinungen hervor; sondern umgekehrt eben als das vor den übrigen Erscheinungen Beachtenswerthe soll es bezeichnet werden. Und eben hierin liegt ein noch weite-

rer Unterschied, als welchen Herr D. Schott S. 366. nur zwischen dem zulassenden und activen Wirken Gottes überhaupt macht. Allerdings möchte es nun nicht nothwendig erscheinen zu fordern, daſs für das Gewinnen einer solchen Bezeichnung die Gottheit die Grenzen der Natur überschreite und sich gleichsam näher herzu bemühe, um diese Bezeichnung zu Stande zu bringen. Aber die Annahme einer Absicht, daſs ein gewisser Eindruck in den Menschen hervorgebracht werde, verlegt in die Thätigkeit Gottes auf jeden Fall ein Wirken, das sich von dem den Gang der Natur nach ihren stätigen Entwickelungsgesetzen bedingenden Wirken Gottes ausscheidet (denn auſserdem könnte nicht die Achtsamkeit gerade in diesem Punkte auf ein göttliches Walten hingelenkt werden). Ob hier nun eine Concentrirung des Hervortretens gewisser Kräfte der Natur, in welcher gerade das einen gewissen Zweck der Gottheit Bezeichnende den Menschen erkennbar gemacht wurde; oder ob angenommen wird, daſs in unsre Natur herüber die Kräfte einer unsern menschlichen Blicken in ihrer Gesetzmäſsigkeit sonst verhüllten, höhern Natur hereinspielten: in beiden Fällen ist die Anordnung eine übernatürliche, d. h. eine solche, welche der sich selbst überlassene — obgleich allerdings die Spuren göttlichen Waltens im allgemeinen an sich tragende Lauf der Natur nicht herbeigeführt haben würde, sondern welche nur in Folge einer eben für diesen bestimmten Zweck getroffnen göttlichen Anordnung erfolgte. Ist aber dieses zugegeben, wie denn Ref. nicht einsieht, wie das Zugeständniſs mag verweigert werden: so möchte er wohl weiter zu bedenken geben, ob auch nur im Voraus erwartet werden dürfte, daſs dieses eine in ihrer Art wirklich einzige Hervorheben einer Erscheinung mit-

Digitized by Google

telſt des göttlichen Waltens nichts weiter besagen soll, als: beſchauet dieſe Erſcheinung? — und daſs es nicht vielmehr beſagen soll: Erkennt in dieser Erſcheinung eine göttliche? — Allein über dieſe Frage dürfen wir gar nicht im voraus entſcheiden; sondern — eben weil ein gewiſſer Zweck bei den Wundern angenommen wird: ſo kommt alles darauf an: welche Winke wir über den Zweck derſelben erhalten? — so ſehr, daſs — geſagt es läge in den Wundern ſelbst an und für ſich nichts Unannehmbares — ihre Geltung überhaupt leiden oder vernichtet würde, ſobald ſie mit einem Zwecke in Zuſammenhang gebracht würden, mit welchem ſeiner Natur nach die Wunder nicht vertrügen in den Zuſammenhang gebracht zu werden, in welchen ſie zu bringen doch der Verſuch gemacht wird. So, wenn die Wunder nur tauglich wären, wozu ſie Herr Dr. Schott (Br. XII.) auch für tauglich erklärt, und was allerdings ein ſehr beachtenswerther, fruchtbarer Geſichtspunkt iſt, aus welchen ſie betrachtet werden dürfen, daſs Jeſu origineller und ſittlich erhabener Charakter in ihnen ſich abſpiegelte, und es würde ihnen hiebei, ohne daſs ſie dazu wirklich taugten, noch die Tauglichkeit beigelegt, äuſsere Zeugniſſe und Beſtätigungen ſeiner göttlichen Sendung abzugeben: würde dieſe Zuerkennung einer ihnen nicht zuſtehenden Tauglichkeit gerade ihre Geltung überhaupt ihnen benehmen, indem gerechter Zweifel in den ſittlich erhabenen Charakter deſſen geſetzt werden müſste, welcher einen, der Natur derſelben widerſprechenden, ſeinen Zwecken aber erſprieslichen Zweck ihnen unterſchöbe. Umgekehrt, wenn Jeſus den zweiten Zweck ihnen zuſprach, iſt ihre Tauglichkeit für den erſten Zweck dadurch bedingt, daſs dieſer von Jeſu unterlegte Zweck wirklich Statt findet. Herr D. Schott ſpricht ſich übri-

gens (S. 369.) bestimmt dafür aus, Jesus habe sich mit vollem Rechte auf jene Thatsachen als auf äuſsere Zeugnisse und Bestättigungen seiner göttlichen Sendung berufen. Wenn aber der Rationaliste noch einstimmig seyn mochte mit der S. 202. gegebenen Erklärung der Wunder als „solcher Ereignisse und Thaten, die wir aus denjenigen Gesetzen und Kräften der Natur, die uns bekannt sind, auf dem gegenwärtigen Standpunkte unsers Wissens und Forschens, nicht erklären können“ — mit der beigefügten „teleologischen Bestimmung, daſs es Thatsachen sind, welche eben durch das Ungewöhnliche und auſserordentliche die Aufmerksamkeit in vorzüglichem Grade erregen, und in ihrer Verbindung mit dem Charakter und Geiste eines durch diese Thatsachen ausgezeichneten Lehrers betrachtet, mit eigenthümlicher Klarheit auf ein göttliches Wirken und Walten für einen religiösen und moralischen Enzweck hinweisen,“ — wenn der Rationaliste hiemit — bei dem weiten Raume, den solche Bestimmungen nach seinen Modificationen übrig lassen — sich einverstanden erklären möchte: so wird er jene Bestimmung nicht zugeben, welche aus den eignen Erklärungen Jesu hervorgeht, daſs Jesus mit Recht auf die Wunder als auf äuſsre Zeugnisse und Bestätigungen seiner göttlichen Sendung sich berufen konnte; — er wird dieſs eben aus dem Grunde nicht zugeben, weil er durch die in nähere Untersuchung genommenen eigenen Erklärungen Jesu dann zum Zugeständnisse eines auf diesem Wege beglaubigten Ansehens Jesu sich vorwärts gefördert sehen würde, das seinen sonstigen Ansichten nicht zustünde: während er bei dem Zugeständnisse, daſs die Fürsehung durch Thatsachen, aus welchen wir noch nicht recht wissen, was wir zu machen haben, auf die Beförderung der sittlichen und religiösen

Zwecke, zu welcher Jesus ein ausgezeichnetes Werkzeug war, habe einwirken wollen, das Recht sich immer vorbehält, die Grenze zu bestimmen, bis zu welcher hin der im Gebrauche seiner Vernunft Geförderte dem wirklichen Inhalte der Aussagen Jesu Glauben zuzugestehen verpflichtet seye.

Wie wenig auch der Supranaturaliste durch die von Schleiermacher *) aufgestellte Ansicht von Wundern mag befriedigt werden, wird sich aus folgender Würdigung derselben ergeben, welche Ref. glaubt anstellen zu sollen, da auch hier in den Schott'schen Briefen vielleicht eine genauere Prüfung derselben, wie sie vom Standpunkte des Supranaturalismus aus sich darbeut, hätte gewünscht werden mögen. Die Schleiermachersche Ansicht ist folgende:

1) Der Glaube an das Verhältniſs Christi zur messianischen Idee konnte nur aus dem unmittelbaren Eindruck seiner Person hervorgehen. Darum bediente sich Christus seiner Wunderkräfte nur, wie sich die Gelegenheit ergab, Gutes zu wirken, nie zur Ostentation, oder blos um eine Meinung hervorzubringen. (Davon macht auch Joh. 11, 42. keine Ausnahme.) — Die Wunder, Erscheinungen im Gebiete der Natur, welche aber nicht auf natürliche Weise sollen bewirkt worden seyn, können an und für sich gar keinen Beweis liefern, a) da die Schrift, welche Wunder erzählt von solchen, die dem Christenthum nicht angehören, keine Kennzeichen angibt zur Unterscheidung von wahren und falschen Wundern, b) weil auch auſser Zusammenhang mit der Offenbarung zu vieles Unerklärbare, Wunderbare sich zuträgt. Lassen wir dieses nicht als Wunder gelten und doch jenes, so liegt der Grund im Zusammenseyn mit der Offenbarung; die Annahme des

*) Der christl. Gl. B. 2. S. 279. ff. vergl. B. 1. S. 116. ff.

Wunders setzt also den Glauben an Offenbarung schon voraus, bringt ihn nicht erst hervor.

2) Wenn schon zur Zeit Christi die Anerkennung seiner durch Wunder veranlaſst, bestätigt, im eigentlichen Sinne auf sie gegründet werden konnte, so sind sie für uns ganz überflüſsig, da im Laufe der Zeit ihre Anschaulichkeit, durch welche sie allein wirken mögen, abnimmt. An ihre Stelle tritt die mit solcher Abnahme zunehmende Kunde von dem Umfang und Bestand der geistigen Wirkungen Christi. — Dennoch darf die Wahrheit der durch Christum verrichteten Wunder nicht geleugnet werden, sie sind für Handlungen zu achten, welche nicht nach von Christo irgendwo erlernten Regeln geschehen, deren Erfolg nicht auf bekannte Naturgesetze zurückgeführt werden kann.

3) Abgesehen von dem durch Christus gestifteten Gesammtleben soll weniger anschaulich seyn, daſs Christus der Gipfel der Wunderthätigkeit seye, als dies von der Weissagung und der Lehre anschaulich sey, wohl aber daſs er das Ende der Wunder ist (wobei die Wunder der Apostel von Christo nur vermacht erscheinen, als begleitende Zeichen der ersten Verkündigung).

4) Gelten könnten die Wunder, insofern von dem Punkte, wo die höchsten geistigen Erregungen herkommen (von der Erscheinung Christi), sich erwarten läſst, daſs auch auf die leibliche Seite der menschlichen Natur und auf die äuſsere Natur überhaupt werde gewirkt werden, (wo aber nur die Grenze nie bestimmt werden kann — so wenig wie für die Wirksamkeit der geistigen Naturkräfte — so für die Wirksamkeit der leiblichen Naturkräfte — bei der beständigen Erweiterung der Erfahrung).

Auf jeden Fall, da die Wunder nicht in höhere und niedere sich eintheilen lassen, lasse sich aus den

Digitized by Google

das Christenthum begleitenden Wundern niemals erweisen, daſs es die höchste Offenbarung Gottes seye; ja sie finden sich ja ein, ohne allen Zusammenhang mit Offenbarung. Dann — werden sich solche die Offenbarung begleitende übernatürliche Gemüthszustände und Naturerscheinungen in demselben Maaſse zurückziehen, als die neue Entwicklung selbst sich verbreitet und organisirt und Natur wird. Aus allem dem ergebe sich die Entbehrlichkeit der Wunder.

Hierüber ist von supranaturalistischer Ansicht aus zu bemerken:

1) Was den ersten Punkt betrifft — daſs Christus zur bloſsen Ostentation sich seiner Wunderkräfte hätte bedienen wollen, das zu behaupten, ist noch keinem Theologen beigegangen, — eben so wenig, daſs er eine Meinung hätte hervorbringen wollen. Unleugbar aber hat er — allerdings groſsen Nachdruck auf die Wirkung, welche das Beobachten seines Wesens auf die Anerkennung seines höhern, göttlichen Ansehens hervorbringen sollte, legend — vorausgesetzt, daſs namentlich die Rücksicht auf die Wunder, welche er verrichte, eine Beglaubigung ihm verleihe, welche verschieden ist von dem Einfluſse, welchen sein ganzes Wesen auf diejenigen, welche ihn kannten, mache; vergl. hiezu namentlich Joh. 14, 10—12. so wie 15, 24. es unleugbar erklärt, wie unverantwortlich diejenigen sündigen, welche auf diesem Wege nicht zur Anerkennung seines Ansehens sich bringen lieſsen; wie denn auch gerade manche der Stellen, auf welche Schleiermacher sich als auf solche beruft, aus welchen erhelle, daſs der Glaube nur aus dem unmittelbaren Eindrucke seiner Person hervorgehen konnte, Joh. 3, 2. 4, 42. zeigen, daſs die von Jesu bekannt gewordenen Thaten den Glauben weckten. (Ni-

codemus 3, 2. sagt das selbst mit so viel Worten; die Samariter 4, 42. sagen, daſs sie jetzt nicht mehr um dessentwillen glauben, was ihnen Wundervolles war gesagt worden.) Joh. 11, 42. aber zeugt für die Absicht Jesu, von dem Volke das Wundervolle, das er verrichtet, als Beleg für die göttliche Sendung aufgenommen zu sehen.

Eben hieraus erhellt auch, welches der Zweck der Wunder nach der eigenen unmiſsdeutbaren — auch z. B. Matth. 11, 2—6. ausgesprochenen — Erklärung Jesu selbst ist: nemlich ihn kund zu thun als den vom himmlischen Vater Unterstützten, welcher — eben als des göttlichen besondern Beistandes froh — auch als sein Beauftragter Glauben anzusprechen habe Joh. 5, 36. 10, 25. 37. f. Bei so klar angegebenem Gesichtspunkte, welcher für die Beurtheilung der Bedeutung der Wunder leitend seyn soll, erweist im Grunde eine Untersuchung über dieselben, welche diesen Gesichtspunkt so viel als ganz ignorirt, gar nichts, und wenn sie auch mit den schlagendsten Gründen die Geltung der Wunder bekämpfte.

Tritt ein Religionsstifter unter der Berufung auf Wunder als Zeugnisse göttlicher Beglaubigung für sich auf: so hat eine gewissenhafte Forschung einfach und klar die zwei Fragen auszumachen: 1) Eignet sich an sich das Zeugniſs, auf welches der Religionsstifter sich beruft, zu einem Zeugnisse göttlicher Beglaubigung? — 2) Sind die von dem Religionsstifter verrichteten Wunder — ihre historische Wahrheit vorausgesetzt — wirklich von der Art, daſs sie ihm das Zeugniſs göttlicher Beglaubigung geben? — Würde eine richtig abwägende Vernunft die eine oder andere der beiden Fragen verneinen müſsen: so könnte zwar

Digitized by Google

jener Religionsstifter manches Verdienst haben; seine Lehre — wenigstens theilweise — könnte auf andern Wegen als wahr sich rechtfertigen. Aber daſs er hierin geirrt habe, müſste aufrichtig zugestanden werden; und aus der Beschaffenheit eines solchen Irrthums müſste sich wohl auch ergeben, in wiefern diese Person taugte, mit Recht als derjenige anerkannt zu werden, dessen Gemeinschaft die Bedingung der Aufnahme jedes geistigen Lebens in uns ist? — Nur so viel dürfte klar seyn, daſs ein Gemüth, welches nur in aufrichtigem Sinne Christum als den Born eines göttlichen Lebens so hoch stellt, von einem Punkte, über welchen dieser Christus mit so groſsem entscheidendem Ernste sich ausspricht, nicht — etwa auf das eigene Bewuſstseyn als auf ein gemeinsames sich berufend — absehen und vornehm über ihn weggehen wird, als über eine Sache, welche gar wohl wenigstens möge dahin gestellt bleiben, indem der Gewissenhafte wohl zugestehen wird, daſs, je wichtiger Christus für uns ist, desto weniger wir uns für befugt halten werden, dem Bewuſstseyn, welches unmiſsdeutbar aus ihm heraussprach, gegenüber unser — der angenommenermaassen von ihm mit unserm geistigen Wesen Abhängigen — Bewuſstseyn als berichtigend für das Bewuſstseyn Christi geltend zu machen.

Doch eben darum mag um so genauer geprüft werden, wie es sich dann verhält mit den Gründen, welche die Untauglichkeit der Wunder zu Begründung und Sicherung des Glaubens, und somit ihre Entbehrlichkeit wenigstens für uns nachweisen sollen. Hiebei ist nun Folgendes vorauszuschicken: die Wunder wollen gar nicht als Beweis für die Verpflichtung zum Glauben an Christum unabhängig von dem, als was Christus überhaupt sich zeigt, und was er lehrt, geltend

gemacht werden — gerade wie allerdings er selbst auch bei den Wundern, welche er verrichtet, vor allem beachtet wissen will, **welcher** Mann sie verrichte; und überall es hervorstellt durch seine Handelsweise, wie wenig Werth er auf eine Anerkennung seiner Würde legen könnte, welche aus dem Anblicke eines Wunders hervorgienge, und das Herz für die von ihm dargelegte Gesinnung unangeregt lieſse. Daher seine standhafte Weigerung, ein erbetenes unfruchtbares Wunder nach dem Geschmacke seiner wundersüchtigen Zeitgenossen zu verrichten!

Eben damit aber ist auch der Satz ein nur **scheinbar** richtiger, daſs die Schrift, welche auch von Wundern Solcher, die dem Christenthum nicht angehören, es sogar befeinden, rede, keine Kennzeichen angebe zur Unterscheidung von wahren und falschen Wundern. Christus selbst gibt ein — jedem Redlichen erkennbares Criterium Joh. 7, 18. — das, daſs wer sich darlege als einen Solchen, der nur die Ehre Gottes suche, sich dadurch als einen wahrhaftigen zeige. Deutet er hierauf gerade in einem Zusammenhange (v. 16.), wo er sagt, daſs, wem es um die Erfüllung des göttlichen Willens zu thun seye, dem auch seine Lehre ihr göttliches Ansehen beurkunden werde: so sehen wir wohl, daſs Jesus einen dem Wahren und Göttlichen offenen Sinn voraussetzt, wenn — bei allem Wunderbaren, das ihn als den Gottbeauftragten beglaubige, — die Annahme seiner Lehre soll bewirkt werden. Eben dieser dem Wahren und Göttlichen offene Sinn aber einerseits ist's, welcher nach Matth. 24, 24. bei den Erkohrnen die Möglichkeit, von den Scheinwundern der falschen Messiasse und Propheten berückt zu werden, entfernen werde; so wie die Schilderung Apoc. 13, 1. 3. von den Zeichen des Verfüh-

Digitized by Google

rers uns zeigt, daſs er solche verrichten werde, deren Verrichtung Jesus beharrlich abwies, — Zeichen eben zur Ostentation, bei welchen keine Absicht, Gottes Ehre zu befördern, hervorleuchten wird: wodurch andererseits die Behauptung ihre Würdigung findet, als ob die Schrift keine Kennzeichen zur Unterscheidung für wahre und falsche Wunder angebe. — Wollte nun aber diese Bemerkung eben dazu benutzt werden, zu behaupten: so liege ja der Glaube an die Wunder eben in ihrem Zusammenhange mit der Offenbarung, an welche man mithin vorher glauben müsse, ehe man an die Wunder glaube: so ist hier ein Scheinschluſs unterschoben, welcher durch eine sogenannte quaternio terminorum entsteht. Allerdings muſs ich vorher die Denkbarkeit einer Offenbarung glauben, ehe mir eine gewisse Thatsache als Zeugniſs für das Ansehen eines Offenbarungstheilhaftigen gelten kann. Allein daſs nun eben dieser sich eine göttliche Offenbarung Beilegende in Wahrheit derselben theilhaftig seye, das ist's, wofür die Wunder Beglaubigung geben sollen. Der Inhalt seiner Lehre, seine wirkliche Beauftragung, gewisse Wahrheiten im Namen Gottes — mithin als von uns anzuerkennend — zu verkündigen — ist es, was durch die Wunder beurkundet werden soll. Allerdings mögen sonst auch Wunder vorgehen — (wie unzählige allerdings von uns auch nur aus der Zurückführung auf das Eingreifen der göttlichen Vollkommenheit erklärbare!) — aber hier wird vorausgesetzt, sie geben einen Glaubensgrund eben darum, weil sie — nicht willkührlich von uns, sondern von demjenigen, der sie eintreten heiſst -- in Zusammenhang gebracht werden mit der Bestätigung einer Offenbarung. — Da dringt sich die Anerkennung auf, daſs, wer von Gott mit dem Vermögen ausgerü-

Digitized by Google

stet werde, solches, wozu göttliche Macht erfordert wird, in Wirklichkeit treten zu lassen, dieses Vermögen eben **für den Zweck, welchen er angibt**, erhalten habe.

2) Was den zweiten Punkt betrifft — gesetzt die Bedeutsamkeit der Wunder gälte für unsere Zeit, in sofern sie Glauben begründen sollte, weniger, weil für uns die Beglaubigung Christi als des Göttlichen auf anderem Wege zu gewinnen wäre: so müſste, wenn Christus für uns überhaupt einige Wichtigkeit hat, oder gar wenn von der höchsten Bedeutung für uns die Aufnahme seiner geistigen Wirksamkeit ist, uns immerhin daran alles liegen, Christum nach seinem ganzen Wesen, wie es sich während seines Wandels auf Erden darlegte, richtig aufzufassen. Eine — bei einigem unbefangenem vernünftigen Nachdenken und bei einiger Achtsamkeit auf die so laut — und unabweislich zeugende Geschichte als im höchsten Grade unzuverläſsig erscheinende, so wie ohne Selbstbetrug gar nicht mit Sicherheit auszumittelnde Quelle zur richtigen Auffassung des Wesens von der Lehre Christi ist das — im Laufe der Zeit sich entwickelnde gemeinsame Bewuſstseyn der Christen von Christo. Welches leidige Trugbild von Christo und seinem Wirken und Wesen stellte das gemeinsame Bewuſstseyn der Christen zur Zeit vor der Reformation dar! und welcher befangene Auktoritätsglaube wird dazu erfordert, wenn wir annehmen wollten, in der individuellen Auffassungsweise eines Gelehrten, falls derselbe nicht eben auf die heilige Schrift in seiner Darstellungsart treu und gewissenhaft zurückgeht, seye uns das Wesentliche des Christenthums entwickelt! Sollen nicht immer hinzutretende menschliche Täuschungen das ächte Bild von Christus und dem, was er uns seyn will und

Digitized by Google

kann, entführen: so kann nur die Uebereinstimmung des im Inneren entstandenen Bildes von Christo mit den Urkunden des Christenthums die Aechtheit desselben verbürgen. Auſserdem müſste ich, anstatt an den geschichtlich unter uns aufgetretenen Sohn Gottes, an die Auktorität des Gelehrten, dessen eigenthümliches Bewuſstseyn sich ein Bild von Christus schuf, glauben. Wer das vorzieht, mit dem ist dann nicht weiter zu rechten; nur glaubt ein solcher dann nicht an Christum. Habe ich nun aber überhaupt zurückzugehen auf das Zeugniſs der Geschichte von Christus: so kann nur die Willkühr behaupten, daſs die Anschaulichkeit der Wunder zurücktrete im Verlaufe der Zeit. Ist die Darstellung wahr: so gibt sie uns auch in Bezug auf die Wunder nach tausend Jahren die gleiche Anschaulichkeit, wie nach hundert Jahren. Und wären die Erzählungen, welche uns Wunder berichten, — die berichteten Aeuſserungen Jesu über die Wunder im Fortlaufe der Zeit von verminderter Geltung: was in der Geschichte Jesu sollte nicht an dem gleichen Gebrechen leiden? — Sind aber die erzählten Thatsachen wahr: so kann, wer nach tausenden von Jahren das Faktum vernimmt, es sich eben so gut veranschaulichen und über seine Bedeutung urtheilen, als wer Kunde davon erhielt, unmittelbar nachdem sie sich zugetragen hatten. Christus als Wunderthäter mithin steht anschaulich vor unsern Augen, wie vor den Augen seiner Zeitgenossen — eben so gut, als er als Lehrer, als Wohlthäter, als Dulder anschaulich vor unsern Augen steht, wie vor den Augen seiner Zeitgenossen. Ist dem aber so: so wird mir meine Achtung vor Christus, wenn ich solche überhaupt hege, wenigstens nun nicht gestatten, falls Christus auf Wunder als auf göttliche Beurkundung

Digitized by Google

der Göttlichkeit seines Ansehens sich berief, und unter dieser Berufung Wunder verrichtete, diese Wunder für unächt, für etwas zu erklären, das nicht beweisen kann, was Jesus dadurch beweisen, und als bewiesen angesehen wissen wollte. Es möge somit wohl bedacht werden, ob von Anerkennung Christi als des Göttlichen, derjenige sprechen darf, welcher über die Bewandniſs, welche es mit den Wundern habe, so leicht hinübergehen zu dürfen, sich herausnimmt. Wem Christus, so wie er war und lebte, heilig ist, der kann den Zug des Wunderthäters in seinem Bilde doch dann gewiſs nicht als etwas für uns überflüssiges erklären — eben weil es ein von ihm selbst für wesentlich erklärter Zug an seinem Bilde ist.

Ist aber die geistige Wirksamkeit Christi für unsern Glauben die Hauptsache: so müſsten die Wunder ihre Bedeutsamkeit für uns ja — je wichtiger uns jene ist, um so mehr — behalten, weil sie und ihre Beachtung doch den Beginn dieser Wirksamkeit, von welchem deren Fortgang abhängt, bedingte. Allein — soll diese geistige Wirksamkeit Christi ergriffen und als Stützpunkt des Glaubens benutzt werden: so muſs ja der Glaube, von dessen Leben im Menschen die Aneignung und Kenntniſs der geistigen Wirksamkeit Christi in uns abhängt, auch bereits wenigstens in seinem Beginne in uns vorhanden seyn. Wer von uns wollte bestreiten, daſs der Christum als den Göttlichen beurkundigende Eindruck seiner Person auf uns auch mit bestimmt wird durch die Thaten, in welchen, wie göttliche Liebe, so göttliche Macht sich kund that? — Oder wer behaupten, daſs Christuä für uns in unsern Tagen wäre, der er ist, wenn wir aus seinem Bilde diese seine Wunderthaten wegschnitten?

Digitized by Google

— daſs auch in unſern Tagen die mächtigen Thaten, welche er verrichtete, nicht zur Aufmerkſamkeit auf ihn und zum Anſchlieſsen an ihn einladen? — daſs ohne ſie das Bild des durch unſere Willkühr verſtümmelten Christus dieſelbe Wirkung hervorbrächte? — Eben darum aber werden die Wunder nie aufhören, Bedeutſamkeit in der Chriſtenheit, wenn es eine an Christum, wie er **geſchichtlich** ſich uns darbot, glaubige Chriſtenheit iſt, zu behalten. Ja, wer an Chriſtum glaubt als an den geiſtig Wirkſamen, wird eben um dieſes von Chriſto hinzunehmenden Seegens willen auch die Bedeutung ſeiner Wunder nur um ſo ernſter nehmen und am erſten geſchützt ſeyn vor der Willkührlilchkeit, welche die Würdigung der Wunder als Thatſache und als Glaubensgrundes für etwas erklärt, dem unſer Zeitalter entwachſen ſeye.

3) Was den dritten Punkt betrifft — Eben wenn die Wunder Jeſum rechtfertigten als denjenigen, als welchen ſie ihn ſeiner eigenen beſtimmteſten Erklärung zufolge rechtfertigen ſollten, ſo werden wir es uns ſehr leicht erklären können (was wir jedoch nicht als nothwendig fordern werden), wenn Wunder beglaubigender Art, wie die ſeinigen und die auf die Apoſtel fortgeerbten, in ſpäterer Zeit weiter nicht mehr eintreffen; wenn er gewiſſermaſsen das Ende der Wunder wäre. Denn es iſt uns in ihm ja geſchenkt, was uns volle Genüge gibt; und dasjenige, was ihn als ſolchen beglaubigt, **iſt** ja von Gott herbeigeführt worden; dasjenige aber, was im Fortgange ihn noch **weiter** als den Heiland der Welt zu beurkunden hat, iſt allerdings das **Innere**, das jeder an ihn Glaubige erfährt, ſo wie das Leben und ſtets an Umfang gewinnende Leben ſeiner Gemeinde auf der Erde. **Gipfel** der Wunderthätigkeit aber war er nur in ſofern, als,

gleichwie er allezeit that, was dem Vater wohlgefiel, der Vater ihn auch nicht allein lieſs, so daſs er in jedem Augenblicke die ihm zu Gebote stehende göttliche Macht zu Horvorbringung dessen anwenden konnte, was für seine Zwecke dienlich war, welche unwandelbar zusammenfielen mit den Zwecken des himmlischen Vaters. Eben hiemit waren sie auch bestimmt, nicht als zur Ostentation dienend gerade aufs Erstaunenerregen hinzuwirken durch ihr Gewaltiges. Nur wer auch aus der übrigen Zahl der Menschen von oben unterstützt wurde, stand nicht in dieser ganz ungetrübten und ununterbrochenen Einigung mit Gott, und war deswegen, gesetzt auch er hätte Auffallenderes verrichtet, denn doch nicht gröſserer Wunderthäter als Jesus. Es kommt auch — eben bei der richtigen und biblischen Vorstellung von Wundern — gar nicht darauf an, daſs der Gröſseste auch die auffallendsten Wunder verrichte; sondern einzig darauf, daſs die Wunder ihrer Absicht entsprechen, mithin genügen, um denjenigen, welcher als Gottes Sohn unter uns auftrat, als solchen zu beglaubigen; — daſs ihr Gepräge nicht im Widerspruche stehe mit ihrer Bestimmung, darzuthun — und zwar in Verbindung mit dem ganzen übrigen Wesen und Wirken Jesu darzuthun, daſs Jesus seye der Christ. Ein Interesse, nachzuweisen, daſs Christus der Gipfel der Wunderthätigkeit seye, liegt somit — bei Beachtung des richtigen Zweckes der Wunder — gar nicht vor.

4) Hierdurch — um zum vierten Punkte überzugehen — wird auch die Bemerkung berichtigt, daſs, da die Wunder sich nicht in höhere und niedrigere eintheilen lassen, durch dieselben auch niemals sich beweisen lasse, daſs das Christenthum die höchste Offenbarung Gottes seye. Ein Wunder setzt die Absicht Gottes voraus,

Digitized by Google

für einen bestimmten Zweck seine Wirksamkeit als göttlich und etwas beabsichtigend hervorzustellen. Wo nun unserer Beobachtung etwas dieser Art begegnet: so werden wir allerdings nicht sagen können: es seye in einem höheren oder niederen Grade göttlich. Es genügt, einmal den Finger Gottes darin zu erkennen.

Allein — wenn die Wunder einen angekündigten und erkennbar gemachten *Zweck* haben, was eben zum Wesen des Wunders gehört: so fragt sich blos: ob sie wirklick *diesen Zweck* genügend erfüllen? — Haben sie den Zweck, die Aussagen einer Person göttlich zu beglaubigen, so entscheidet dann eben der *Inhalt* dieser Aussagen, *was* wir zu glauben haben. Ist nach denselben eine gewisse Offenbarung die höchste Offenbarung Gottes, so wird eben diese *Aussage* bestätigt, wenn die dieselben bestätigenden Wunder auch nicht Wunder höherer Art sind, als solche, welchen wir etwa für die Beglaubigung anderer Aussagen begegnen möchten. Uebrigens entziehen wir uns ebenfalls wieder einem sehr würdigen Gegenstand unserer Beachtung und Beherzigung, wenn wir — anstatt das in jeder Hinsicht von dem frommen Gemüthe als zweckmäſsig und ihrer hohen Bedeutug entsprechend sich darlegende an den Wundern Jesu zu beschauen — mit dem vornehmen Worte darüber hinweggehen, die Wunder lassen sich nicht in höhere und niedere eintheilen, und deſswegen werden sie nie das Christenthum als höchste Offenbarung darlegen können. Wir berauben uns durch solche einseitig absprechende Urtheile zugleich noch so vieler andern Seiten, von welchen das Christenthum dem Gemüthe Nahrung für das Göttliche zu geben geeignet ist.

Uebrigens wenn diese Dialektik den Wundern doch in so weit zugesteht, daſs zur Noth ihre Geltung ge-

Digitized by Google

rettet werden dürfte, als der Beginn gewisser geistiger Erregungen auch eine Wirksamkeit auf die leibliche Seite der menschlichen Natur und auf die Natur überhaupt erwarten lasse: so würde ja doch die Idee von jenem Erlöser des menschlichen Geschlechtes zu einem neuen geistigen Leben in sich schlieſsen, daſs Wunder geschehen, und mithin dürfte man nicht gleichgültig gegen die Frage seyn, ob die geschichtlich aufgetretene Person auch in dieser Hinsicht der durch das Bewuſstseyn gebildeten Idee entspreche? — Freilich aber würde man nach eben dieser Idee vielmehr erwarten, daſs an denjenigen Personen selbst, an welchen die geistige Erregung beginnt, auch die leibliche sich einstellte, wie z. B. vor einigen Jahren in der Nähe von Schaffhausen die Wiedergeburt der Menschen mit körperlich gewaltigen Convulsionen verbunden sich darstellte. Von dergleichen einem Gesetze sagt uns aber das Christenthum nichts; sondern — auſserdem daſs die wundervollen Thatsachen Jesu — jede für sich — einen in den einzelnen Verhältnissen liegenden Grund hatten — als Zweck der Wunder wird — und zwar ohne daſs auf eine Deducirung der Paſslichkeit der Wunder, wie sie uns hier vergönnt wird, hingewiesen würde — eben die Darstellung Jesu als des Sohnes Gottes, seine Beglaubigung als des Gottbeauftragten angegeben. Nachdem denn dieser Zweck der Wunder erreicht ist, bedarf es keiner Erklärung ihres Zurücktretens aus dem Umstande, daſs die durch das Christenthum herbeigeführte Entwicklung sich verbreitet habe, organisirt und Natur worden seye. — Greift ja das (ächte) Christenthum, wollte man absehen von dem, was in dem Schoose der (äuſsern) Christenheit selbst geschieht, jedenfalls in andere Gebiete der Menschheit ein, wo die Entwicklung eben so neu

Digitized by Google

oder noch neuer (unvorbereiteter) erscheint, als bei dem Beginne des Christenthums; und wir vernehmen nichts von Wundern, wie sie durch Jesum und an Jesu geschahen. Der Supranaturaliste würde fürchten, wir laufen Gefahr, der Wahrheit untreu zu werden, wenn wir einen originellen Gesichtspunkt aufzufinden uns bemühen, nur um denjenigen zu umgehen, welcher klar und einfach — ob auch nicht als eine Neuigkeit, sondern als von jeher anerkannt — vorliegt. Wer das Christenthum und seinen Gang beobachtet, sollte der erwarten, daſs, nachdem unleugbar die Auffassung der Wunder aus dem Standpunkte, welchen Christus angegeben hat, Segen und Gewinn dem Gedeihen des chrilichen Lebens gebracht hat, es nun dem neunzehnten Jahrhundert vorbehalten seye, aufzudecken, wie das gemeinsame Bewuſstseyn der Christen, richtig erforscht, die Wunder für ganz überflüſsig erklären müsse? —

Aus allem Bisherigen glaube ich nun das Ergebniſs in's Licht gestellt zu haben, daſs der Supranaturaliste, indem er die Aussprüche Jesu und die Geschichte gewissenhaft beachtet, sehr weit von dem Rechte sich entfernt finden werde, die Wunder für entbehrlich zu erklären.

Aus dem Gesagten erhellt, wie wenig die supranaturalalistische Ansicht, falls sie nicht sich selbst aufgeben will, nach dem Vorgange Hrn. D. Schotts (S. 371 f.) „im Wesentlichen" mit den Schleiermacherschen Ansichten sich einverstanden erklären kann. Dasjenige, was der Erklärung Jesu nach und für den von ihm selbst bestimmten Zweck — und hievon abzusehen, ist in den Augen des Supranaturalisten an einem solchen, welcher Christenthum lehren will, das unverzeihlichste — die Wunder seyn sollen, hören die

Digitized by Google

Wunder bei der Schl. schen Darstellung ganz auf zu seyn, und werden etwas anderes, was der im Voraus gebildete Begriff von Christus ihm immer noch zugestehen mag. Anstatt daſs nach Jesu eigenen Aussprüchen seine Kraft, Wunder zu thun, gleichsam das Creditiv ist, wodurch er das eigenthümliche Verhältniſs, in welchem er mit Gott steht, so wie das Zutrauenswürdige seiner Belehrungen über das Verhältniſs der Menschen zu Gott beurkundet, wird uns hier gleichsam ein Ausweg gewiesen, um — bei unsern aufgeklärten Begriffen — es dem Heiland zu verzeihen, daſs er Wunderthäter war; wir können's ja so deuten, daſs er bei seiner geistigen Ueberlegenheit auch auf die äuſsre Natur erregend einwirken mochte. Ja wohl, wie Schott S. 370. sich ausdrückt, „eine gewisse Bedeutsamkeit, welche dieser Theologe den Wundern einräumt," — aber eine willkührliche und dürftige! Wo hat denn Jesus uns einen Aufschluſs der Art von sich gegeben, daſs wir ja sehen, welche geistige Gewalt er ausübe, und deſswegen ihm auch eine Macht auf die äuſsre Natur zugestehen werden? — Nein, umgekehrt, dazu soll uns eine unbefangene und gewissenhafte Erwägung des Ursprungs der Wundermacht führen, daſs wir zugestehen, ein also von Gott beglaubigter wird uns in dem, was er uns als Willen und Rathschluſs Gottes kund thut, das ächt göttliche mitzutheilen im Stande seyn: während der Wille Christi, nur solches ächt Göttliches mitzutheilen, allerdings noch durch Erwägung weiterer Auszeichnungen seiner Erscheinung verbürgt wird, welche weitere Auszeichnungen der Gewissenhafte eben so wenig übersehen kann. Gewiſs ist der Unterschied der Schott'schen Ansicht, insofern Hr. D. Schott die Betrachtung der Wunder zunächst an den Glauben an eine allwaltende

göttliche Vorsehung und Weltregierung knüpft, die mit dem von Jesu selbst angebenen Zwecke übereinstimmende. Eben dieser Glaube — gehörig und los der Befangenheit von einem gewissen Zeitgeiste entwickelt — dürfte aber, wenn „an ein Wirken der Gottheit, an ein göttliches Leiten, Veranstalten, Fügen und Verknüpfen der Umstände, an ein göttliches Mittheilen eigenthümlicher Kräfte" vergl. S. 372 f. gedacht wird, ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit so wenig ausschlieſsen, daſs er vielmehr nur in dessen Annahme die Vernunft möchte Befriedigung finden lassen.

Eine weitre Begründung seines Glaubens an das göttliche Ansehen der Offenbarung findet der Supranaturaliste in den Weissagungen: wo Hr. D. Schott S. 373 ff. mit Hrn. D. Schleiermacher unterscheidet zwischen Weissagungen im Christenthum und vom Christenthum. Er versteht unter Weissagungen „bestimmte und durch den Erfolg bestätigte Ankündigung künftiger Ereignisse, deren klares Voraussehen über die gewöhnlichen Grenzen der menschlichen Einsicht hinausgeht." Er will anerkannt sehen, daſs wir in den — unleugbar von Jesu ausgesprochnen — Weissagungen, welche auf die obige Betrachtung über die eigenthümliche Energie und Originalität des Geistes Jesu zurückführen, daſs wir auch darin eine Hinweisung auf das Wirken und Walten der alles leitenden Gottheit erkennen, die solche Kräfte in das geistige Wesen Jesu gelegt, und die freieste Entwickelung dieser Kräfte so gefördert hat, daſs der Erlöser der Welt auch dadurch ausgezeichnet und vor den Augen der Welt emporgehoben ward. Und wenn Schleiermacher *) die Weissagungen Christi als minderbeach-

*) Der Chr. Gl. B. 1. S. 116.

Digitized by Google

tenswerth in den Hindergrund gestellt wissen will, insofern sie das Eigenthümliche der Person und den Charakter Jesu als Erlöser nicht beweisen, weil auch Andre ausser ihm anerkannt geweissagt haben: so kann Schott nicht umhin zu fragen: „Finden wir irgend einen in der Reihe der alttestamentlichen Propheten, dessen Verkündigungen in Hinsicht der Mannigfaltigkeit, Vielseitigkeit, und lichtvollen Klarheit, den Aeuſserungen der prophetischen Gabe Christi vollkommen an die Seite gesetzt werden könnten?" — Uebrigens verwahrt sich Schott auch hier, die Annahme nicht für nothwendig zu halten, daſs die Gottheit unmittelbar auf Jesu Seele eingewirkt, ihn die Gedanken und Erwartungen, im Augenblicke des Sprechens, nach dogmatischem Ausdrucke inspirirt habe.

Schwerlich dürfte es hier im Interesse des Supranaturalisten liegen, die vor allen übrigen hervorragende Gröſse der Weissagungen Jesu nachzuweisen, so wenig als in seinem Interesse liegen konnte, die vor allen übrigen hervorragende Gröſse der Wunder Jesu nachzuweisen. Wie es bei Letztern vollkommen hinreicht, wenn sie für die Aussage Jesu einen hinlänglich beglaubigenden Beleg geben, und das, wofür Jesus uns zu gelten hat, dann eben von seiner Aussage abhängt: so leisteten die Weissagungen Jesu, welche auf uns gekommen sind, vollkommen dasjenige, was sie leisten sollen, wenn sie uns Jesum als denjenigen darstellen, welchem ein im Ganzen und Einzelnen die Gestaltung der den Absichten Gottes entsprechenden Erfolge untrüglich durchschauender Blick verliehen war. Wollten wir die Weissagungen, unter Abwägung ihres Inhaltes der Gröſse nach unterscheiden: so kann es der Natur der Sache nach keine gröſsre Weissagung geben, als die Weissagung auf ihn. Dieser Weissagung Er-

Digitized by Google

füllung war ja eben er; und insofern war die gröſste Weissagung — legen wir einen solchen Maasstab an — für ihn selbst gar nicht möglich. Als den gröſsten der Weissagenden mochte er einzig dadurch sich beurkunden, wenn sich auswieſs, daſs vor seiner Seele wechsellos mit stets gleicher Bestimmtheit und Sicherheit jeder kommende Erfolg stund, dessen Kenntniſs irgend im Zusammenhange mit seiner Bestimmung und der Erfüllung seines Berufes stund. Da dürfte sich zeigen, der Unterschied zwischen ihm und andern Weissagenden bestehe darin, daſs Letztre nur in Folge besonderer und vorübergehender Anregungen geweihte Blicke in die Zukunft warfen, während sie ihm **stetig** in ihrem den Absichten Gottes entsprechenden Ablaufe, so weit dieſs die Erreichung seiner Bestimmung unter unserem Geschlechte forderte,*) sich darstellte. Insofern könnte ganz zugegeben werden, daſs ursprünglich in Jesu die Keime der besondern prophetischen Kraft und Fähigkeit liegen mochten, die sich dann zu dem eigenthümlichen Grade der Stärke und Klarheit wie wir dieses bei Jesu finden, ausbildeten und entwickelten, oder — als zu diesem Grade ausgebildet und entwickelt sich darlegten. Hingegen wird auch hier Jesus nicht als derjenige, als welchen der Supranaturalist ihn glaubt seinem Wesen nach anzusehen zu haben, sich rechtfertigen, wenn Weissagung nur erklärt wird, als eine bestimmte und durch den Erfolg bestätigte Ankündigung künftiger Ereignisse, de-

---

*) Hieraus erklärt sich, wie er Marc. 13,32 auch den Sohn nennen konnte als den, welchem die nähere Zeit des Eintreffens eines gewissen Erfolgs unbekannt seye. Das Göttliche trat in ihm eben so weit hervor, als es ihn als den dem menschlichen Geschlechte zum vollen Heile Erschienenen bezeichnen sollte.

ren klares Voraussehen über die gewöhnlichen Grenzen der menschlichen Einsicht hinausgeht. Denn was ist die Grenze des Gewöhnlichen? Und sollen wir Jesum als nichts weiteres bezeichnet finden, denn als erhaben über das Gewöhnliche? — Vieles das Gewöhnliche menschlicher Einsicht Ueberstrahlende ist, was deſswegen nicht als von der Gottheit belehrt, als vertraut mit ihren Rathschlüssen, gar als untrüglich von uns darf angesehen und behandelt werden. Und als solcher scheint dem Supranaturalisten auch von dieser Seite Ckristus hervorgestellt zu werden.

Eine wichtigere Rolle übrigens, als die Weissagungen im Christenthum, spielten wohl stets die Weissagungen vom Christenthum: so schwierig freilich die Behandlung dieses Gegenstandes — übrigens wohl mehr in Folge dessen, was die Frömmigkeit oder Unfrömmigkeit als Weissagung finden wollte, denn in Folge dessen, was einfach vorliegt — nunmehr geworden zu seyn scheint. Wollen wir hier im Voraus alles von uns weisen, was nach dem eingeführten wissenschaftlichen Sprachgebrauche — eine übernatürliche, unmittelbare Wirksamkeit Gottes annehmen hieſse: so werden wir freilich auch zu keiner Annahme einer bestimmten Weissagung auf Christum und sein Werk kommen. Auf der andern Seite könnten wir auch beengende und scheinbar genaue Bestimmungen für den Begriff von Weissagung aufstellen, gegen deren Anwendbarkeit nicht unerhebliche Ausstellungen gemacht werden dürften. Gehen wir aber von einem Begriffe messianischer Weissagung (Weiss. vom Christenthum) aus, wie das eigentliche Interesse des Supranaturalisten (von welchem er glaubt, es seye das Interesse der heil. Schrift selbst als Wortes Gottes) es mit sich

Digitized by Google

bringt, so dürfte er folgender seyn: „eine die Person oder das Werk des Messias betreffende Hinweisung auf in der Zukunft eintreffende Erfolge, welche die Thätigkeit der Kräfte des menschlichen Geistes, unabhängig von einer für diesen Zweck gewährten göttlichen Unterstützung, nicht würden haben darreichen können." Lassen wir nun immerhin in der Deutung einzelner Abschnitte oder Verse des A. T., ja selbst in den Grundsätzen, welche bei dieser Deutung angewendet werden mögen, unter den Supranaturalisten oder bei dem Festhalten der supranaturalistischen Ansicht manche Verschiedenheit und Abweichung Statt finden: in Einem stimmen doch alle überein: die messianische Idee wird von den frühesten Zeiten an im A. T. ausgesprochen, bildet sich durch den Lauf der Zeiten hindurch immer allseitiger aus, wird auch in den Zeiten, welche gegen die jemals zu hoffende Verwirklichung derselben am entschiedensten zu zeugen schienen, mit aller Stärke und Innigkeit festgehalten, und hat sich dann im Christenthume und in dessen Stifter aufs herrlichste verwirklicht. Diese messianische Idee aber schloſs in sich von Anbeginn an die Aussicht, daſs ein alle Völker der Erde umfassendes Heil auf der Grundlage ächter Erkenntniſs und Verehrung Gottes hervortreten werde; und sie wies mehr und mehr auf einen siegreichen Vollführer dieses Werkes hin, welchem später als dem einzig Erkohrnen der Gottheit die Bezeichnung: Messias, ausschlieſslich geliehen ward. Möchte man nun auch über die Nebenzüge, mit welcher diese Idee des groſsen Retters und seines Werkes ausgemahlt wurde, denken, wie man wollte: entweder müſsten wir ein Walten Gottes für einen bestimmten Zweck hin überhaupt leugnen, oder zugeben: das Wecken dieser Idee unter den

ihrer einstigen Verwirklichung nach menschlichem Anscheine allerungünstigsten Umständen (bei dem kinderlosen Abraham), die unvertilgbare Pflege derselben gerade in solchen Zeiten, welche das völlige Verschwinden des jüdischen Volkes aus der Reihe der Völker droheten, und die Erfüllung der Idee in der Wirklichkeit ist etwas durch göttliche Vermittlung herbeigeführtes, also auch vorbereitetes. Keine menschliche Verabredung hätte die in den fernsten Zeiten auseinander lebenden Seher von den manchfaltigsten Eigenthümlichkeiten und unter dem gröſseſten, gerade dem Festhalten an solcher Idee ungünstigsten Wechsel der Dinge dahin führen können, diese Idee immer festzuhalten und immer mehr zu bereichern — zu bereichern gerade, wo man am schmerzlichsten für ihre Bewahrheitung überhaupt zagen muſste; auch die ganze Gestaltung der äuſsern Umstände beut sich ganz und gar nicht dem menschlichen Blicke also dar, daſs sie in sich die Kräfte getragen hätte, welche die dem Menschen ohnehin einwohnenden Keime der Ahnung also hätte entwickeln können, um diese Erscheinung zu erklären. Es war eine Gottverliehene, Gottgepflogene Idee. Und wir müſsen auf jeden Fall ein absichtliches, eben zu Hervorbringung dieses Zweckes thätiges Wirken der Gottheit annehmen, wenn wir nicht das Mitwirken eines unerklärlichen Zufalls in dieser der Menschheit wichtigsten, für ihr Gedeihen einzig entscheidenden Sache — gewiſs nicht ehrenvoll für unsre Vernunft — annehmen wollten. Eben die Annahme dieses auf die Hervorbringung eines gewissen Zweckes hin, für die Menschen erkennbar gemachten Einwirkens Gottes — sollen wir sie denn uns verkümmern oder rauben lassen, ohne eben damit den Glauben an Fürsehung Gottes überhaupt aufzuge-

ben? — Auch die Annahme hat hier ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, als ob die Geister derer, welche die Person oder die Zeit des Messias weissagten, ursprünglich mit einem solchen Ahnungsvermögen dürften ausgestattet worden seyn, um angeregt durch die — freilich unter Gottes Leitung stehenden — Umstände das Vorschweben einer solchen Idee in sich entwickelt zu bekommen. Denn nicht nur wäre im Grunde hier das Wunder noch mehr vervielfacht, da jeder dieser hinausblickenden Geister doch wieder nicht durch Zufall, sondern nach göttlicher Veranstaltung in die Reihe der Erdenbewohner, und gerade der Bürger des israelitischen Volkes eingetreten, und je mittelst der Umgebungen, in welchen er lebte, gerade so geistig angeregt worden wäre, daſs sich sein Ahnungsblick entwickelt und ihm als zuverlässig vergewissert hätte; sondern wir würden bei dieser Annahme blos einzeln aufgestellter und eingreifender Geister das Stetige, das herrlich Zusammenhängende, das allmählig Fortschreitende und Reifende der geweiheten Ahnungsblicke unberücksichtigt finden, oder wenigstens weit schwieriger uns zu erklären wissen.

Ref., der in einer Reihe academischer Gelegenheitsschriften theils einzelne alttestamentliche Weissagungen *) und ihre Benützung im N. T. zu beleuchten, theils den Gesichtspunkt **) auszumitteln gesucht

---

*) In diesem Hefte wird ein Auszug aus zwei Programmen über Jes. 52. 53. mitgetheilt werden.

**) Dieſs geschah theils gelegenheitlich, theils ausdrücklich in den zwei Programmen, von welchen ein Auszug im Bengelschen Archiv, B. VIII. S. 573 ff. gegeben worden ist; welche auch Schott S. 393. nur das eine (de vaticiniorum messianorum momento) irrigerweise als eine Schrift von Bengel anführt.

hat, aus welchem das uns Vorliegende nach billigen Grundsätzen zu würdigen, auch die Scheidung des Wesentlichen von dem Auſserwesentlichen, blos der Darstellung angehörigen auszumitteln seyn dürfte, erlaubt sich, nach Darlegung der Ansicht unsers ehrwürdigen Herrn Verf. in einigen Bemerkungen das anzudeuten, was in derselben ihm an Bestimmtheit und Sicherheit zu vermissen scheint.

Wir werden S. 377. ff. auf das Schwierige aufmerksam gemacht, in den alttestamentlichen Urkunden eine ausgebildete und klare Vorstellung des Erlösers, der in der Person Jesu Christi gekommen ist, wirklich zu finden; die dort gegebenen Schilderungen von dem Messias als König harmoniren nicht mit dem höhern, überirdischen Streben und Wirken Jesu und mit dem Gange seiner Schicksale; sowie auch die im N. T. angewendeten Stellen nicht immer ganz mit dem Grundtexte übereinstimmend citirt werden. Dabei erscheine die Annahme eines doppelten Sinnes (eines mystischen neben dem buchstäblichen) unerweislich, und führe zu gezwungenen Erklärungen, wenn die Propheten mit der nächsten Bedeutung der Worte noch eine höhere in ihrer Vorstellung verknüpft, und sich diese eben so bestimmt und klar, wie jene gedacht haben sollten. Gleichwohl werden unleugbar sehr viele alttestamentliche Stellen auf Christum und auf die Lehre und Anstalt des Christenthums bezogen, und zwar nicht blos um der Aehnlichkeit willen, sondern offenbar auch um nachzuweisen, es seye wirklich eine alttestamentliche Verkündigung durch dieses oder jenes Ereigniſs in Erfüllung gegangen — dazu komme ein wirklich überraschendes und Aufmerksamkeit erregendes Zusammentreffen gewisser im A. T. ausgesprochener Verkündigungen mit Schicksalen

des Lebens Jesu, und, was hier besonders in Betracht komme, mit der Erscheinung des von ihm gestifteten Christenthums und den beseligenden Wirkungen desselben, — die dem Abraham von dem aus seiner Nachkommenschaft ausgehenden Segen gegebene Verheiſsung, welche durch die Verbreitung des Christenthums noch täglich in Erfüllung gehe; — die in den Psalmen und Propheten noch bestimmter ausgesprochene Verheissung, alle Völker sollen durch Judäa zur richtigen Erkenntniſs Gottes kommen, — die ewige Dauer der Herrschaft der Davidischen Familie in Christus; — deren Emporblühen nach der Niedrigkeit; — der Messias als Hersteller der Sittlichkeit und Religion; — das Zusammentreffen der Idee von einem Diener Gottes, wie ihn Jes. 52, 53. schildere, mit der Geschichte Jesu. — So behalten die alttestamentlichen prophetischen Verkündigungen — so viel durch die Fortschritte der neuern Exegese gesichtet worden seye — immer ihren innern Werth und ihre hohe Bedeutung für den christlichen Glauben. — „Ich finde aber" — wird S. 385. f. fortgefahren — „diese Bedeutung und Wichtigkeit nicht blos in dem eigenthümlichen Inhalte dieser oder jener Stellen, sondern auch (und hauptsächlich) in dem groſsen Zusammenhange alttestamentlicher Urkunden und Aussprüche, und in der sichtbaren Verbindung, in welcher gewisse bei der hebräischen Nation allmählig angeregte Erwartungen und Hoffnungen mit der Erscheinung des Christenthums standen." Da spreche sich theils das Verlangen nach Erlösung, ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum aus; aber auch die Geschichte der hebräischen Nation stehe im genauesten Zusammenhange mit der Entwickelung der hieher gehörigen Ideen. Bedenken wir dann noch, was auch in dem Zustande der

Digitized by Google

heidnischen Welt das dringendste Bedürfniſs einer Anstalt, wie das Christenthum ist, begründete und sie einleitete und förderte: so erscheine das Christenthum als ein heller, leuchtender Mittelpunkt der Weltbegebenheiten. Bei diesem umfassendern Standpunkte könne die Unsicherheit in Erklärung einer einzelnen Stelle für ein vaticinium messianum eben nicht sehr anfechten. Man habe auf das Ganze zu sehen, welches durch abweichende Auffassungen einzelner Stellen nicht leiden möge. — Die alttestamentlichen Verkündigungen enthalten allerdings Weissagungen, aber in Verbindung mit Ahndungen und Hindeutungen auf das Künftige. Sie erwarteten von Einem bestimmten Gottgesendeten neues Heil für die Juden; aber in Hinsicht auf die bestimmte Person Jesu und das Eigenthümliche der christlichen Anstalt und Stiftung können wir nur von Andeutungen und Hindeutungen in den prophetischen Urkunden sprechen. Sie sahen ein Gottesreich; aber nicht dessen Art und Weise bei solcher Ferne. Nicht durch einen Zauberschlag sollten sie zu Fassung der Weltansicht aus ihrem nationalen Standpunkte herausgerückt werden, daher die Einmischung manches Politischen, obgleich man den Unterschied der Ansicht der Propheten von den Ansichten des gemeinen Judenthums zu Christi Zeit wohl beachten muſs. Aber sie sprachen Wahrheit aus in ihren Aussichten, freilich gehüllt in nationale Beziehungen. Der Keim für das später wirklich Eintretende lag darin. Hiernach sollte auch die Benützung der alttestamentlichen Stellen im N. T. gewürdigt werden. Jesus und die Apostel, wenn sie Stellen des A. T. auf das N. T. deuten, nahmen damit nicht an, daſs den alttestamentlichen Schriftstellern diese höhere Beziehung deutlich und bestimmt vor Augen geschwebt hätte.

Digitized by Google

So — vergleiche man Matth. 13, 14. f. Joh. 12, 39. f. Act. 28, 25. ff., so sehe man, daſs Jes. 6, 9. f. auf Jesu Zeitgenossen angewendet werde, während die Geltung von den Zeitgenossen des Jesaja vorausgesetzt seye. — Act. 2, 25. ff. werde die vollkommene Geltung gewisser Stellen der Psalmen nur von Jesu behauptet, während ihre nächste Beziehung auf David vorausgesetzt seye. Und nach 1. Petr. 1, 10. ff. vgl. mit 2. Petr. 1, 20. ff. haben die Urheber der Weissagungen deren Sinn selbst nicht vollkommen eingesehen. Daher werde — der Aussage der Apostel gemäſs — manches zuvor Verhüllte erst im N. T. klar. Röm. 4, 25. 15, 4. 16, 25. 1. Cor. 10, 11. „Jesus und die Apostel — wird S. 391. f. bemerkt — „treten aber nicht allein oder hauptsächlich als eigentliche Interpreten der heiligen Urkunden des A. B. auf, denjenigen Sinn entwickelnd, den eine alttestamentliche Stelle zunächst darbiete; ihr Hauptgeschäft war das weitere Auslegen; das Darstellen desjenigen, was in jenen Stellen noch auſser der nächsten Beziehung als Keim enthalten seye und nach Gottes Absicht erst durch die Erscheinung Jesu Christi, durch die Erfüllung vollkommen deutlich werden sollte. Auf diese Art konnten sie am besten das Neue an das Alte knüpfen, und das fromme Gefühl festhalten bei dem groſsen Zusammenhange der göttlichen Offenbarungen des A. und N. B." Sie konnten dieſs mit Wahrheit, ohne bloſse Bequemung zur damaligen allegorischen und typischen Erklärungsweise. Eher wäre es Accommodation, daſs sie jenen Unterschied zwischen Weissagung und Ahndung nicht hervorstellten: was aber nicht in die Grenzen des gemeinfaſslichen Unterrichts gehörte.

So weit Schott! Folgende Bemerkungen dürften hier ihre Stelle finden:

Digitized by Google

1) Unstreitig wird der Supranaturaliste den Gewinn sich nicht verkümmern lassen, das Ganze und Groſsartige der Entwickelung der messianischen Idee sich vorzuhalten, und dadurch das Gemüth zu richtiger Schätzung der messianischen Weissagungen stimmen zu lassen. Er wird sie ferner mit der ganzen sonstigen Entfaltung des Religiösen bei dem israelitischen Volke zusammenhalten, und dadurch auch diesem in demselben eine so wichtige Rolle spielenden Elemente die ihm gebührende Stelle anweisen. Und Ref. glaubt, daſs es früher sehr versehen worden ist, wenn man unterlieſs, mehr den Blick hierauf zu richten; wodurch das Ausgehen auf so manches Kleinlichte am sichersten als überflüssig und — es dürfte vielleicht gesagt werden: als unwürdig sich hervorgestellt haben würde. Man wird durch jenen Ueberblick geeignet werden, um die Untersuchung über das Einzelne mit der gehörigen Liebe und Ruhe, mit der gehörigen Unbefangenheit und Ehrerbietung anzustellen.

2) Es ist auch unleugbar, wie gewisse Ideen in alttestamentlichen Abschnitten angedeutet, vorbereitet, in dieses oder jenes Bild verhüllt liegen, deren klares Hervortreten erst im Christenthum Statt fand. Abgesehen aber davon, daſs, wenn dergleichen nichteigentliche Weissagungen im A. T. sich — und seye es auch häufig der Fall — vorfinden, hieraus keineswegs gefolgert werden möchte, daſs nicht auch eigentliche Weissagungen sich neben jenen finden, werden wir bedenken, daſs Manches seiner Natur nach nicht vertrug, so, wie es wirklich beschaffen war, geweissagt zu werden. Hieher gehört der ganze unterscheidende Inhalt des Christenthums, welcher vor dem Christenthume nicht hätte können geweissagt werden, ohne daſs eben damit das Christenthum selbst gegeben, also zu ei-

ner Zeit bereits gegründet worden wäre, als erst darauf hingewiesen werden sollte, d. h. als die Menschen noch gar nicht reif waren, es aufzufassen. Da heiſst das Christenthum Rom. 16 (14), 25. ein *μυϛηριον*, ein früher vor den Menschen verborgener Rathschluſs, der erst durch die Erscheinung Jesu nun geoffenbart wurde. Etwas Anders aber ist es, wenn von manchen Begebenheiten gesagt wird, wie 15, 4. 1. Cor. 10, 11., sie seyen so aufgezeichnet, daſs die später Lebenden daran ein Exempel nehmen mögen; oder wenn darauf hingewiesen wird, wie Röm. 4, 24., die Aufzeichnung eines göttlichen Ausspruchs habe nicht nur denjenigen, welchem er wurde, im Auge gehabt, sondern auch diejenigen, welche in späterer Zeit dieselbe Gesinnung in Bezug auf das Walten Gottes beweisen sollten. Hier ist von Prophezeihungen gar die Rede nicht. Auch erhellt aus Matth. 13, 14. Joh. 12, 39. f. Act. 28, 25. f., daſs von einer Schilderung, welche Jesaias als Prophet von seinen Volksgenossen entwarf, behauptet wird, daſs sie auch zur Zeit des N. T. als anwendbar auf die Juden sich erprobte — abermals eine Behauptung, welche bei denen, welche die Stelle anwenden, gar die Annahme nicht voraussetzt, sie enthalte Weissagung im eigentlichen Sinne *).

Was aber die Stelle 1. Petr. 1, 10. ff. 2. Petr. 1, 20. f. betrifft: so liegt in ersterer Stelle nur so viel, daſs die Propheten das, was durch das Christenthum an's Licht getreten seye, zum Gegenstande ihrer durch Gottes Geist geleiteten Forschungen gemacht haben,

*) In *προφητεια*, das nach Johannes so viel als *λογος προφητȣ* ist, liegt das nicht. Es heiſst nur: ein von dem Propheten in seinem Berufe gegebener Ausspruch.

von welchen der Gewinn dem spätern Geschlechte, welches die Erfüllung der Weissagung erlebt habe, geworden seye — eine Erinnerung, welche doch das nicht in sich schlieſst, daſs es keine eigentlichen Weissagungen gegeben habe! — die zweite Stelle dürfte wohl auf keinen Fall aussagen, daſs die Propheten überhaupt ihre Weissagungen nicht verstanden haben. Noch weniger liegt etwas der Art darin, wenn der Sinn der Worte ἰδιας ἐπιλυσεως ȣ γινεται der ist: „*die Weissagungen des A. T. eröffnen keineswegs Solches, was den Propheten willkührlich beliebte* *). Somit scheinen mir die angeführten Stellen nichts Weiteres zu belegen, als daſs das N. T. einen Inhalt des A. T. voraussetzt, welcher, auch ohne Prophezeihung zu seyn, fruchtbare Anwendung auf spätere Zeit darbiete; daſs es einen erst durch die Erscheinung Christi enthüllt dargelegten Rathſchluſs Gottes annimmt, und daſs es auch Weissagungen in ihm finde, welche groſse Aufmerksamkeit verdienen und namentlich denen, welche die Erfüllung erleben durften, beachtenswerthen Gewinn bringen. Aber

3) eben darum wird es die Pflicht des Interpreten seyn, bei einzelnen Stellen denn doch gewissenhaft zu untersuchen, ob darin blos eine allgemeine, nicht recht verständliche Andeutung enthalten ist; oder ob *Bestimmtes vorhergesagt* wird. Unser Verf. nennt selbst Manches, welches seiner Natur nach nicht vertrüge, anders als auf *bestimte* Weise geweissagt zu seyn, wie die Erwählung der Abrahamiden zur

---

*) Ich glaube diesen Sinn gerechtfertigt zu haben in dem Tübinger Weihnachtprogramm 1823: de messian. vaticiniorum momento. not. 11. pag. 25. ff.

Ausführung des göttlichen Planes, die davidische Abkunft dessen, den Gott zu seinem Beauftragten auserſehen würde, die bevorstehende Herbeiziehung aller Völker zur ächten Verehrung des wahren Gottes und dergl. Anderes verträgt es bei Anwendung gewisser Regeln *) gar wohl, daſs die Idee aus der Hülle der sie darstellenden und für die Auffassung zugänglich machenden Bilder herausgesondert werde. Es wird dem Aufmerksamen dabei wenigstens der Umstand nicht entgehen, daſs — während die *Hauptideen* bei den Propheten im schönsten *Einklang* mit einander stehen — nur in der *Veranschaulichung* manchfaltige Abweichung sich findet, welche sich wohl immer leicht aus der Verschiedenheit der Umgebungen, in welchen die verschiedenen Propheten leben, so wie aus der Eigenthümlichkeit ihres Geistes wird ableiten lassen. Eben wenn wir dieser Erwägung bei Erklärung der alttestamentlichen Weissagungen das Gewicht geben, welches sie verdienen, werden wir kaum darüber zu klagen haben, daſs die Schilderungen des A. T. von dem Geiste des Erlösers und seines Wirkens keine *entsprechenden* seyen, wenn gleich allerdings sein Wesen und Wirken, als er erschien, noch jedes zuvor entworfene Bild überstrahlte. Dieſs aber *kann* der Billige gar nicht anders erwarten. War Jesus der, als welchen wir ihn verehren: so konnten die Weissagungen *Wahres* von ihm aussagen, aber *erreichen* — *konnten* sie ihn nicht.

4) Die Citationen alttestamentlicher Stellen könnten freilich — wenn wir im voraus einen Zweck für

---

*) In deren Aufstellung einige Sicherheit zu bringen, versuchte eben das Tübinger Osterprogramm 1824. (De charactere messianorum vaticiniorum).

sie festsetzen wollten — die Absicht haben, gewisse Ideen als im Keime bereits da und dort niedergelegt nachzuweisen. Auch werden gewisse Stellen so benützt, um gleichsam die von Gott stets beobachtete Regel in seiner Handlungsweise dadurch in's Licht zu setzen: wie z. B., wenn den auf ihre Abstammung von Abraham pochenden Juden vorgehalten wird, daſs ihre frühere Geschichte ihnen mehrere Belege dafür gebe, wie Gott aus den Nachkommen der Patriarchen nur Einzelne sich heraus ersah, um an ihnen die früher gegebenen Verheiſsungen wahr zu machen, während andere von der Theilnahme an denselben sich ausgeschlossen sahen. Aber in Bezug auf eine groſse Menge Citationen wird diese Voraussetzung bei der Ansicht des neutestamentlichen Textes selbst ihre Anwendung durchaus nicht leiden. Wie sollten wir neben der Erklärung (Interpretation) noch eine Auslegung, welche eine im Keime enthaltene Idee herstellte, finden z. B. in der Citation von Hos. 11, 1. bei Matth. 2, 15.? Hier ist durchaus nichts, als Berufung auf einen alttestamentlichen Ausspruch aus Anlaſs von etwas Historischem. In dergleichen Fällen sind es vielmehr Parallelen, auf welche aufmerksam gemacht wird (wie es z. B. zur Entfernung von Anstoſs, den Jesu Aufenthalt in Aegypten erregen mochte, sehr wichtig war, daran zu erinnern, daſs ja Gott das israelitische Volk selbst von Aegypten her berief). Somit

5) ist es im höchsten Grade wichtig, die Art und Weise, wie citirt wird, zu beachten. Ausdrücke, wie *τοτε ἐπληρωθη* oder *ὁπως πληρωθη* u. s. w. deuten uns an und für sich nichts Weiteres an, als daſs der von den neutestamentlichen Schriftstellern berührte Anlaſs eine gewisse alttestamentliche Stelle in's Gedächtniſs

zu rufen geeignet seye — aber durchaus unbestimmt, ob gerade als eine auf diesen Anlaſs hinweisende Weissagung *). Ohne diese Anerkennung würden wir nicht umhin können, den neutestamentlichen Schriftstellern oft eine Accommodation Schuld zu geben, welche sich nicht innerhalb der Grenzen der Wahrhaftigkeit gehalten hätte. Auf der andern Seite dürfte den neutestamentlichen Schriftstellern wohl schwerlich nachgewiesen werden, daſs sie eine alttestamentliche Stelle irrig auffaſsten, wo sie sich derselben als einer Weissagung auf den Messias zum Erweise bedienen: wie dieſs Act. 2, 25. ff. der Fall seyn dürfte: wo (wie Act. 13, 35. ff. auch Paulus) Petrus wohl nicht, wie Herr D. Schott annimmt, die nächste Beziehung der Stelle Ps. 16, 10. ff. auf David voraussetzt, und nur die vollkommene Geltung Jesu zuspricht, sondern die Geltung dieser Worte von David vielmehr für etwas Undenkbares erklärt, und eben hieraus den Schluſs auf ihre einzige Geltung von Messias zieht **). Auch Matth. 22, 41. ff. scheint Jesus auf Ps. 110. auf eine solche Art hinzuweisen, daſs er voraussetzt, die Pharisäer würden von seiner wahren Bestimmung und Würde eine richtige Vorstellung gewinnen, wenn sie die Wendung gehörig bedächten, in welcher hier David von dem Messias spreche ***). Solcherlei Stellen ver-

*) Ref. glaubt dieſs auch gegen neuere Einwendungen auf eine befriedigende Weise nachgewiesen zu haben in Bengel's Archiv Bd. VIII. S. 504. ff. Note und S. 717. ff.

**) Wie er hiezu berechtigt war, darüber vergl. das Pfingst- und Weihnachtprogramm, Tüb. 1821. (Disquisitionis in Ps. 16, 8—11. part. I. II.)

***) Vergl. über den Sinn der Rede Jesu das Progr. de mess. vatic. momento, not. 2. p. 8. ff. und über die messianische Beziehung des Ps. 110. ebendas. not. 6. S. 16. ff.

Digitized by Google

tragen durchaus nichts anders, als die Voraussetzung derer, welche die alttestamentlichen Stellen so gebrauchen, daſs sie eine namentliche und ausdrückliche Beziehung auf den Messias, seinen Beruf und sein Schicksal haben. Wie ja dann auch Jesus nur unter dieser Voraussetzung wiederholt erklären konnte: Gemäſs der heil. Schriften müsse er leiden u. s. w.

6) Wenn im Allgemeinen durch die alttestamentlichen Abschnitte eine gewisse messianische Erwartung begründet werden konnte: so muſs der Inhalt dieser Erwartung durch genaue Erklärung einzelner Stellen sich ergeben. Nur was im Einzelnen nachweisbar liegt, eignet sich, eine Erwartung im Ganzen zu begründen. Und nur das, was im Einzelnen sich belegen läſst, wird für uns ein sichres Besitzthum zu Begründung unserer Ansicht geben. Darum führt der allgemeine, wie gesagt, grosartige Eindruck, welchen ein Ueberblick der messianicchen Hoffnungen, wie sie das A. T. anregte, in uns hervorbringt, nothwendig zu einer gewissenhaften, treuen und genauen Prüfung des Einzelnen.

Der Supranaturaliste wird deswegen auch hier nicht im Allgemeinen schweben; sondern er glaubt Weissagungen im A. T. zu finden, welche bestimmt nur den Messias angehen, und welche auch Jesus so bestimmt auf sich deutete, daſs er darin den unabänderlichen Rathschluſs Gottes sich angekündigt fand, welchem gemäſs sein Schicksal nur eben diejenige Wendung nehmen könne, welche es wirklich nahm. Eben dadurch, daſs in ihm die Weissagungen ihre Erfüllung fanden, wurde er als der Messias bezeichnet.

Der Supranaturaliste, indem er solche Weissagungen als eine ganz unbestreitbare Thatsache im A. T. vorzufinden glaubt, sieht sich nicht in Verle-

Digitized by Google

genheit, dieser Erscheinung eine Stelle anzuweisen, in welcher sie als vollkommen Gottes und der Weisheit seiner Erziehung würdig, mithin vernunftgemäſs erscheint: während die Anerkennung auch nur der vorliegenden klaren Thatsache etwas die Voraussetzungen der rationalistischen Ansicht so durchaus störendes wäre, daſs der Supranaturaliste sich gar nicht wundern zu dürfen glaubt, wenn der Rationaliste einer billigen, den Geist des Orientalismus richtig schätzenden Erklärungsweise sich hier eben so abhold, zeigt, als ehemals der ängstlichste Orthodoxismus ihr sich abhold zeigte, weil er auſserdem gar dem Ergebniſs nicht ausweichen könnte, daſs dem Gemüthe der Propheten eine einzig groſse Idee vorschwebte, welche anderswo, als bei dem hebräischen Volke, vergebens gesucht wird, — die Idee eines Wendepunktes in der Geschichte der Menschheit, wo Ein Gotterkohrner, jedes denkar Schönste, Beste und Wahrste in seiner Vollendung an sich darstellend, Anstoſs geben werde, daſs die Gesammtheit der Menschen zur Erkenntniſs und Verehrung des wahren Gottes sich wenden, und alle Verhältnisse in Uebereinstimmung mit dieser Anerkennung des wahren Gottes sich gestalten werden. Man geht darauf aus, durch (der Ansicht des Supranaturalisten zufolge) willkührliches Pressen einzelner zur Ausmalung gehöriger Züge, Ausdrucksweisen und Bilder, deren Auſserwesentliches durch die Achtsamkeit auf die Hauptsache, besonders auch bei Vergleichung des A b w e i c h e n d e n der A u s m a l u n g, während die I d e e stets als die gleiche festgehalten wird, so klar sich herausstellen dürfte, nachzuweisen, als hängen der Idee, wie sie dargestellt seye, Flecken eines übermüthigen Particularismus, einer niedrig-sinnlichen Auffassungsweise, einer roheren

Digitized by Google

Vorstellung von Gott u. s. w. an: wodurch die Aufmerksamkeit von dem immer doch nicht wegzuräumenden höchstmerkwürdigen Ergebnisse selbst abgelenkt, oder dasselbe umgangen werden soll, — das Ergebniſs, daſs denn doch — gesetzt auch die Eigenthümlichkeit dessen, welcher sich an die Darstellung wagte, wäre eine noch so vielfach befangne und unvollkommne, zum Wiedergeben ungeschickte gewesen — die Idee selbst in solchen Gemüthern lebte, und, sey's auch mangelhaft, hervortrat, welche eben durch ihre sonstige Mittelmäſsigkeit an sich zeigen, daſs sie nicht Schöpfer, sondern Empfänger der Idee sind. Woher aber sollen wir nun eben das erklären, daſs — nicht etwa unter der Pflege einer Priesterschaft; und in Abhängigkeit von einer solchen; sondern — durchaus frei und unabhängig, eben auch durch die überraschendste Manchfaltigkeit ihrer Individualität ihre Freiheit und Unabhängigkeit beurkundend — durch eine Reihe vieler Jahrhunderte hindurch, unter sich auch durch kein fortgehendes Band verbunden, Männer unter dem jüdischen Volke sich erhoben, — unter dem standhaftesten Kampfe mit den Richtungen aller Klassen des Volkes Männer sich erheben, welche jene Zukunft mit der entschiedensten Zuversicht vorhersahen? — Der Supranaturaliste findet in der Darreichung dieser Idee die Wirksamkeit eben desselbigen Gottes, welcher das jüdische Volk dazu überhaupt ausersah, sein Walten zur Erhaltung und stetigen Vervollständigung und Verbreitung ächter Gottes-Erkenntniſs und Gottes-Verehrung erkennbar zu machen. Bei einem Volke von dieser Bestimmung, welche nur der Leugner aller Geschichte ihm absprechen könnte, Wahrer und Erhalter (depositaire) einer richtigen Gottes-Erkenntniſs zu werden — welche Be-

stimmung es nicht ohne seine Geschichte, d. h. ohne das Walten der Fürsehung über ihm gerade in solchen Thatsachen, wie sie vorfielen, erreicht haben würde — bei einem Volke von dieser Bestimmung werden wir es nur als zusammenstimmend mit seiner ganzen Führung finden, wenn Gott Männer erweckte, deren Blicke sein Einfluſs also schärfte, daſs sie überhaupt im voraus aufmerksam zu machen im Stande waren auf die Entwickelung der von ihm abhängigen, seine — des Heiligen und Gerechten — Absichten fördernden Begebenheiten; wo dann die Erfüllung dieser Vorhersagungen die Abhängigkeit alles dessen, was geschicht, von Gottes höchster Machtvollkommenheit beurkundete; — wenn Gott aber den Seher-Blick dieser Männer durch seinen Einfluſs namentlich auch dazu steigerte, um auf jenen mehr und mehr sich entfaltenden und verdeutlichenden Plan Gottes hinzuweisen, welcher das Heil der gesammten Menschheit, ihr Emporheben zu einer neuen Stufe der Entwickelung, mittelst der Wegräumung dessen, was von Gott entfremdete, bewirken sollte. Der Supranaturaliste wird es dabei nicht unerwartet finden, wenn der Ankunft des Bewirkers dieser neuen Schöpfung aus verschiedenen Anlässen mit Sehnsucht entgegengesehen, und deſswegen sein Bild von verschiedenen Seiten aufgefaſst, sein Wirken als segensvoll in sehr manchfaltigen Beziehungen gehofft, die Erwartung seiner Erscheinung von verschiedenen Punkten aus angebahnt wird. Denn er hat durchaus kein Interesse, sich auch den göttlichen Einfluſs anders denn als einen solchen zu denken, welcher sich dem sonstigen psychologischen Ideen-Gange derer, welche seiner gewürdigt werden, anschlieſst. Wohl aber spricht das eben seine scheue, ehrfurchtvolle Bewunderung an, daſs durch keinen Wechsel der Umstände die zuversichtliche Erwartung der Verwirklichung jener herrli-

Digitized by Google

chen Idee geschwächt oder geraubt werden konnte, sondern stets nur neue und neue Seiten darbot, von welchen sie in ihrer hohen Bedeutung, in ihrem kostbaren Werthe geltend gemacht wurde. Hierin kann er nicht umhin den Finger Gottes anzuerkennen. Von wem stammte die Anregung und stetige Erhaltung dieser Idee in den Gemüthern derer, welche überhaupt als die erkohrnen Werkzeuge zu Beleuchtung und Ausführung der göttlichen Absichten sich bewährten, — von wem anders, als von demjenigen, welchem wir die Verwirklichung dieser Idee — allerdings in einer die früher ausgesprochene Vorstellung weit überstrahlenden Herrlichkeit, — welchem wir die Erscheinung Jesu als des Messias unter uns verdanken? — Sie stammte — von Gott; und ist etwas, das der Mensch sich nicht selbst geben konnte. — Dieſs das Wesentliche der Ansicht des Supranaturalisten von den messianischen Weissagungen! So sind auch sie ihm eine Bestätigung seines Glaubens, daſs Gott durch seinen Einfluſs den Menschen Aufschlüsse gibt, welche aus der Vernunft durchaus nicht mögen geschöpft werden.

Aus dem Bisherigen dürfte erhellen, daſs — wie zuverläſsig die supranaturalistische Ansicht auch in ihren Anhängern die Ueberzeugung zu begründen geeignet ist, daſs sie vollkommen genügend vor der Vernunft gerechtfertigt werden kann — sie doch nicht auf eine solche Weise gefaſst werden, oder sich bequemen kann, daſs sie der rationalistischen Ansicht sich nähernd, als mit dieser zusammenstimmend sich ausweisen könnte. Sie nämlich würde sich selbst aufgeben, wenn sie nicht dankbar eine durch Gott gewordene Belehrung anerkennete, welche eben darum, weil sie ihr göttliches Ansehen beglaubigt hat, unter die Gegenstände des Glaubens aufzunehmen ist: während die rationalistische Ansicht sich selber aufgeben müſste, sobald

sie zugäbe, die Begründung des Ansehens einer Belehrung als einer göttlich wahren seye auf einem andern Wege zu erzielen, auſser in sofern die Belehrung als in der Vernunft liegend nachgewiesen werden könnte.

Ref. fand keine Ursache, es zu verhehlen, daſs seine Ansicht die supranaturalistische ist; und daher mag es auch erklärlich gefunden werden, wenn er hauptsächlich von seinem Standpunkte aus die Frage erörterte: ob wohl eine Annäherung der beiden — bisher sich entgegenstehenden — Ansichten, der supranaturalistischen und der rationalistischen, zu hoffen seye durch eine gewisse Nachgiebigkeit von Seiten der supranaturalistischen Ansicht — durch Herabstimmung der Schärfe ihrer Behauptungen — durch Aufgeben des Interesses für gewisse, den Rationalisten hauptsächlich irrende, Bestimmungen? — Es wird Entschuldigung finden, wenn Ref. nunmehr, wo er in den Standpunkt einer Ansicht, welche sich ihm nicht als die wahre gerechtfertigt hat, einzugehen sucht, sich kürzer faſst und mehr im Allgemeinen hält — um so mehr, da im Grunde das Wesentliche der Abweichungen im Bisherigen doch berücksichtigt werden muſste, und der Haltpunkte des Rationalismus eben aus dem Grunde wenigere sind, weil er wegweiſst, was seine Begründung nicht in der Vernunft hat. Stellen wir uns vor:

B) Wie sich der Rationalismus dem Supranaturalismus annähern möchte: so wird er auf einem gedoppelten Wege entgegenkommen können, indem er

1) beleuchtet: wie er ein göttliches Walten anerkenne, in dessen Folge die Menschen in den Besitz gewisser Wahrheiten gekommen seyen, so daſs diese Offenbarung Gottes an die Menschen seyen; und indem er

2) beleuchtet, unter der Zahl dieser, auf solchem Wege gewonnener Offenbarungen, werde nichts Wesentliches

Digitized by Google

von dem vermiſst werden, von dem der Supranaturaliste nachweisen könne, daſs seine Aufnahme in das Gebiet des Glaubens zum Heile der Menschen erforderlich seye.

Wenn da, was

1) die Stellung betrifft, welche vermöge der anerkannten Geltung eines göttlichen Waltens über der Offenbarung von Wahrheiten dem Christenthum angewiesen werden möchte, als Ergebniſs eines gemäſsigten, billigen Rationalismus hervorträte, was Hr. Dr. Schott meint erwarten zu dürfen, daſs es ihm nicht zweifelhaft wäre, ob das Christenthum wirklich auf ewige allgemeine Gültigkeit und Dauer die gerechtesten Ansprüche machen, und ob es nicht über kurz oder lang einem vollkommneren, alles Positiven entkleideten religiösen Bekenntnisse weichen werde? — ja, daſs nach ihm das Christenthum die höchste Wahrheit darböte, als wandellose Richtschnur des Glaubens und Lebens sich beurkundete; daſs nach ihm Christus in einem ganz eigenthümlichen Verhältniſs zum himmlischen Vater stünde etc. so wäre damit allerdings eine groſse Annäherung zur supranaturalistischen Ansicht gewonnen, oder vielmehr: es wäre die Hand geboten zum völligen Uebertritte zur letztern Ansicht. Allein Ref. möchte es auch gar sehr bezweifeln, ob ein Solcher, dem es unentschieden bleibt, ob ohne das Christenthum die Menschheit zu der religiösen Ausbildung, auf welcher sie steht, gelangt wäre? — gesetzt auch er lasse das Christenthum höher stehen, als jede andere einen gewissen Fortschritt zum bessern bewirkende Veränderung, gesetzt auch er ziehe die Lehre und das Leben seines Stifters nicht zum gewöhnlichen herab, gesetzt auch er lasse dadurch die Vernunftthätigkeit anfachen u. dgl. — ob ein Solcher wohl jene obi-

Digitized by Google

gen Sätze zugeben werde, ohne sich wenigstens vorzubehalten, daſs er in die gebrauchten Ausdrücke etwas ganz anderes lege, als was man sich sonst dabei zu denken gewohnt ist. Wie kann er, falls er dem Christenthum nicht einmal so viel zugesteht, daſs es die Menschheit hob, wie es ohne dasselbe niemals würde gehoben worden seyn, die Anstalt des Christenthums für ein Werk und ein Geschenk Gottes, — Jesum und die Apostel für Beauftragte und Diener Gottes halten in einem anderen Sinne, als in welchem irgend etwas anderes durch seinen Erfolg als förderند für das Gute sich darlegendes Werk und Geschenk Gottes, und jeder für etwas Gutes wirkender Beauftragter und Diener Gottes heiſsen darf? — wie also z. B. jedes die Sache der Vernunft vermeintlich im Gegensatze zur steifen Anhänglichkeit an den Buchstaben der Schrift vertretende und der Fesseln des Altglaubens entschlagende Lehrbuch auch als Werk und Geschenk Gottes, und jeder freisinnige Lehrer als Beauftragter und Diener Gottes hinzunehmen ist? — das Christenthum steht da allerdings höher, als jede andere damit vergleichbare Erscheinung — aber aus welchem andern Grunde, als weil und in sofern es sich herleiht, zu der Höhe der rationalistischen Ansicht emporgehoben zu haben, welche gewiſs ist, daſs das Christenthum in der Gestalt, in welcher es ursprünglich auftrat, und nicht gesteigert und geläutert durch die Bekenner des Rationalismus — das Christenthum, so wie es in Einfalt von denen, welche das Licht des Rationalismus nicht erhellt, hingenommen wird, für unsere Zeit nichts anderes als befangener Aberglaube und entehrende Fessel ist? — Was dem Christenthum von Lobpreisungen gezollt wird, das gilt nur dem Christenthume, wie es die einzig richtige Würdigung des Rationalismus auffaſste, in seiner

Entledigung von allem, was blos Zeitvorstellung ist, d. h. was die Subjectivität des Rationalisten nicht in seiner Vernunft als im voraus wohl begründete Wahrheit findet. Wenn dem Christenthum zugestanden wird, daſs es die *höchste* Wahrheit darbiete, daſs es als *wandellose* Richtschnur des Glaubens und Lebens sich beurkunde: könnte solches die rationalistische Ansicht in andrem Sinne zugestehen, als insofern das Christenthum *auch* solche Wahrheiten in sich schlieſst, welchen die Vernunft — abgesehen davon, daſs sie den Inhalt des Christenthums ausmachen — stets ihre Geltung zuzusprechen hat? — Und so wie auf eine Lehre des Christenthums hingewiesen würde, welche zwar als niedergelegt in der heil. Schrift anerkannt werden müſste, aber in der Vernunft des Rationalisten keine Stelle fände: so würde er unstreitig sich wohl hüten, einer solchen allgemeine Gültigkeit und Dauer oder gar das Ansehen als *höchster* Wahrheit beizulegen, sie als wandellose Richtschnur des Glaubens aufzustellen. Er würde vielmehr das höchste Interesse haben, diese Lehre als bloſses Beiwerk, als Nebensache des Christenthums — wohl schwerlich aber aus dem unbefangen aufgefaſsten Wesen des Christenthums heraus, sondern aus seiner Vernunft heraus — nachzuweisen, mithin so wenig den Inhalt des Christenthums als wandellose Richtschnur des Glaubens gelten lassen, daſs er vielmehr eben der auch im Christenthum als wandelbar sich darlegenden Form und hinfälligen Auſsenseite das einzig Wandellose der Richtschnur der Vernunft entgegenstellte. Und wie sollte er da die Aussicht im Ernste aufgeben, daſs das Christenthum über kurz oder lang einem vollkommnern, alles Positiven entkleideten Bekenntnisse weichen werde? — Vielleicht dürfte er mit einer Art von Wehmuth sich

Digitized by Google

gestehen, das Ganze der Menschheit werde wohl kaum je zu dieser Selbstständigkeit des Glaubens sich fördern, daſs sie gleich dem dahin geförderten Rationalisten, welcher freilich die Kundthuungen der Geschichte nicht gering achtet, sondern ihre Data für die Ausbildung seines Geistes benützt, aber durch kein Ansehen sich binden läſst — den in der Vernunft liegenden Schatz für genügend erkennete, um nirgend anders woher, als aus ihr, und in sofern es aus ihr stammt, irgend einen Gegenstand des Glaubens sich geben zu lassen; — er dürfte sich gestehen, man werde es immer rathsam finden, auf die Bibel als auf ein Wort Gottes sich zu berufen, und mithin stets gewisser Hüllen bedürfen, unter welchen das einzig und ewig Wahre eingekleidet, den Menschen zugänglich gemacht und gesichert werde. Das letztere — diese Form, unter welcher — etwa auch die Geschichte, an welche angeknüpft die Religion dem Menschen geboten wird, und der Zusammentritt, vermittelst dessen die Pflege des Religiösen unterstützt wird, mag das Positive seyn, dessen Bedürfniſs als jemals gehoben oder zu hebend anzunehmen der Rationaliste sich nicht getrauen dürfte. Allein das ist doch etwas ganz anderes, als wenn der Supranaturaliste die Kunde vernimmt, als dürfte es gelten, das Christenthum werde niemals einem vollkommeneren, alles Positiven entkleideten religiösen Bekenntnisse weichen. Denn ihm ist das Positive in der Religion nicht blos eine Geschichte, welche uns belehrte, durch welche Männer und unter welcher Umstände Eingreifen das der Vernunft Entdeckbare in den Erkenntniſskreis der Menschen eingeführt worden seye; oder eine Geschichte, welche es verträgt, daſs an ihr gewisse, der Vernunft ohnehin als annehmbar sich rechtfertigende Wahrheiten

als symbolisirt, als veranschaulicht nachgewiesen werden; noch aber auch eine Veranstaltung, vermittelst welcher die Vernunft immer mehr dahin gefördert wird, das für sie kraft ihrer eigenen Thätigkeit Erkennbare, fortschreitend gereinigt von dem bildlichen und überflüssigen Beiwesen, womit es ursprünglich noch ausgeschmückt oder vielmehr entstellt war, an's Licht zu bringen. Sondern unter Positivem versteht der Supranaturaliste solche Belehrungen, welche — abgesehen von der göttlich veranstalteten, geschichtlichen Offenbarung, bei der bloſsen Thätigkeit der Vernunft, in dem Vorstellungskreise der Menschen gar nicht als Besitzthum sich vorfinden würden; also Belehrungen, deren Geltung als wahrer anerkannt wird, in sofern sie durch die Offenbarung festgesetzt werden; für deren Annahme somit kein anderer Verpflichtungsgrund vorliegt, als eben der, daſs sie den Inhalt der — freilich als höchst werthvoll und Gott beglaubigt sich rechtfertigenden — Offenbarung ausmachen. Wie aber könnte nun der Rationaliste, ohne eben das Princip aufzugeben, welches ihn zum Rationalisten macht; d. h. ohne sich die supranaturalistische Ansicht anzueignen, erklären, er erwarte niemals die Entkleidung des Religiösen von solchem Positiven, da er eben damit die Hoffnung verleugnete, daſs dasjenige, welchem das einzige Ansehen als Wahrheit zu retten sein höchstes Interesse ausmacht, das aus der menschlichen Vernunft zu Schöpfende als das einzig Wahre, geläutert von allem sonst woher Glauben Ansprechenden, hervortreten werde? — Um wie viel weniger aber dürfte er — eben wenn auch Positives den Inhalt des Christenthums ausmacht — gar demselben zugestehen, daſs es auf ewige allgemeine Gültigkeit und Dauer die gerechtesten Ansprüche mache: da es auf allgemeine

Digitized by Google

Gültigkeit — eben vermöge jenes vorausgesetzten Inhalts-Anspruch zu machen niemals berechtigt war; sondern blos für die Menschen auf einer gewiſsen Stufe und bei einer gewiſsen Richtung der geistigen Bildung einstweilen Dienste thun mochte, in sofern der sonstige werthvolle Inhalt des Christenthums schwerlich Annahme sich hätte verschaffen mögen, ohne daſs jene, in der Vernunfterkenntniſs nicht begründeten Lehren auch mit beigemischt gewesen wären? — Nein, der Rationaliste muſs aufs bestimmteste dahin arbeiten, und somit auch hoffen, daſs die Religion entkleidet von dem Positiven mehr und mehr hervortrete. Freilich ist der Supranaturaliste mit Hrn. Dr. Schott (Brief IX. am Schluſse) des Glaubens, daſs die Gottheit auf mancherlei Wegen Wahrheiten in die Menschenwelt einführen kann, und somit der Kreis der religiösen Erkenntniſs über dasjenige, was der Vernunft an und für sich auffindbar ist, hinaus sich erweitern dürfte — eben vermöge einer als göttlich sich beurkundenden Offenbarung; diese Erweiterung aber kann der Rationalise in keinem andern Sinne zugeben, als in sofern unter Begünstigung von Umständen einem Subjekte das bisher in der Vernunft liegende nur aufgeschloſsen werden konnte; hingegen eben darum auch nur in sofern Glauben ansprechen und finden darf, als es sich als liegend in der Vernunft ausweiſst: statt daſs der Supranaturaliste auch solches, was nur als vereinbar mit den Belehrungen der Vernunft, als übereinstimmend mit den Bedürfniſsen des vernünftigen Menschen sich ausweiſst, als mitgetheilt zur Aufnahme in den Kreis des Geglaubten gelten läſst, und überzeugt ist, so würde sehr Wesentliches in dem Kreise der religiösen Erkenntniſs verloren gehen, wenn die Annahme der Denkbarkeit ei-

Digitized by Google

ner Erweiterung der dem Menschen zugänglich gemachten religiösen Wahrheiten über den aus der bloſsen Vernunft zu schöpfenden Inhalt hinaus für unstatthaft wollte erklärt werden.

Auf einem andern Wege *) aber dürfte dem ersten Anblicke nach das Unveräuſserliche des Positiven im Christenthum, und das vorzugsweise ihm zustehende Recht, sich Offenbarung zu nennen, auf eine auch dem Supranaturalisten zusagende Weise, während sie als aus dem Boden des Bewuſstseyns entwickelt dem Rationalismus anzugehören scheinen dürfte, sich rechtfertigen lassen — auf dem Wege, welchen Schleiermacher **) einschlägt. Es ist der Hauptsache nach — vorerst was die Rettung des Positiven betrifft — folgender:

So wie in den Staaten die eigenthümlichen positiven Bestimmungen der Verhältnisse das Ursprüngliche, unmittelbar gegebene ausmachen, das sogenannte natürliche (Recht) aber eine aus Vergleichung mehrerer Gemeinschaften entstandene Abstracktion, wenigstens zu unbestimmt ist, um als geltendes Recht gehandhabt zu werden: so ist auch in den frommen Gemeinschaften das sogenannte Natürliche ein — farbloser Schatten, worin sie keine Haltung finden dürften, ebenso die Aussagen über die Erregungen (Lehren), ohne positiv zu seyn, eine bloſse Abstraktion, welche als das Gemeinschaftliche zu der Gesammtheit

---

*) Schott sagt von demselben a. a. O. S. 241 f. er habe die Ueberzeugung, daſs mehere der scharfsinnigen Erörterungen des Urhebers desselben sehr viel dazu beitragen werden, die über Offenbarung und über das Verhältniſs zwischen Vernunft und Offenbarung streitenden Partheien einander mehr zu nähern.

**) a. a. O. §. 19. S. 92. ff.

Digitized by Google

aller Gemeinschaften auf gleiche Weise sich verhalten müſste, somit keine besondere bilden könnte. — Es gibt also nicht, wie es viele positive gibt, eine natürliche Religion, noch findet sich das Natürliche, insofern die Lehre Aussage von den Erregungen ist, im Einzelnen anders als am Positiven: was auch bei den Geboten der Fall ist, insofern das Gebot Ausdruck einer gemeinschaftlichen Handelsweise ist, die selbst ihren Grund hat in einer gemeinschaftlichen Bestimmtheit des Gefühls. Uebrigens lassen gewisse Lehren nicht auf eine bestimmte Erregung des Gefühls sich zurückführen: so ergeben sich diese zum Behufe der ergänzenden Darstellung mehrerer, haben also auſser dem Systeme keine Bedeutung (wie die Lehre von der Dreieinigkeit). Gewisse Gebote, welche sich nicht auf eine bestimmte Erregung des Gefühls zurückführen lassen, sind theils unter den eben erwähnten Lehren zu subsumiren, theils drücken sie nur ihren Zusammenhang mit frühern Gemeinschaften aus (wie die Wassertaufe den Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum). „Wenn nun auf diesem Wege durch die weitere Ausbildung das Positive sich vermehrt: so ist nicht nöthig noch etwas über die scheinbare Behauptung zu sagen, daſs, je vollkommener eine fromme Gemeinschaft seye, um desto weniger sie Positives in Lehre und Gebräuchen haben müſse, und also in der vollkommensten alles Positive wegfiele."

Hier hat der Supranaturaliste nun doch alles, und sogar noch mehr, als was er wünschen mag. Nicht nur gerettet sieht er sein Positives als ein von dem Natürlichen Unabtrennbares, sondern es vermehrt sich ihm sogar im Laufe der weitern Ausbildung. Freilich schon durch diese Zusage muſs er etwas argwöhnisch werden. Blickt er nämlich zurück auf die Geschichte

Digitized by Google

der christlichen Gemeinschaft: so muſs er der Ankündigung als einer sehr wahren beitreten, daſs im Laufe der Ausbildung der Kirche das Positive sich vermehrt; aber auch ein unwillkührliches Zagen befällt ihn bei der Erinnerung an die Frucht einer solchen Ausbildung, an die Beschaffenheit des Positiven, womit sie das Christenthum vermehrt hat. Diese Zugaben des Positiven wurden der Art, daſs der Geist derjenigen besonderen christlichen Gemeinschaft, welcher wir angehören, mit aller Macht diese Vermehrung als eitel und verkehrt bekämpfen zu müssen, und der Christenheit auf keine andre Weise Heil bringen zu können glaubte, als dadurch, wenn das Ganze dieser Vermehrung des Positiven als unbrauchbares und verderbliches menschliches Anhängsel an das Göttliche, und als traurigste Entstellung desselben gerade zu völlig verabschiedet und das Christenthum hergestellt werde, wie es ursprünglich — ohne eine solche Vermehrung des Positiven — hervorgetreten war. Und wir Mitglieder der evangelisch-protestantischen christlichen Gemeinschaft, welcher der Supranaturaliste recht von Herzen bei folgerichtiger Festhaltung seiner Ansicht anzuhören meint, haben gleich den Helden des Glaubens, von welchen die gereinigte Lehre auf uns sich vererbt hat, eben darüber zu wachen und dafür zu kämpfen, daſs dem Positiven, welches den ursprünglichen Innhalt der Lehre des Christenthums ausmacht, kein weiteres Positives beigemischt werde.

Freilich aber müſsen wir auch bei näherer Betrachtung finden, daſs uns unter dem Namen: Positives, etwas ganz andres unterschoben wird, als wir uns dabei denken, und wir den Ursprung des Religiösen uns auf eine ganz andere Art vorzustellen bekommen, als unser Bewuſstseyn dieſs uns angibt. Wir sehen uns nähmlich in einen

Kreis solcher Menschen, welche mit einem gewiſsen frommen Bewuſstseyn ausgestattet sind, hineinversezt, und deren Bewuſstseyn wird auch in uns unwillkührlich also angeregt, daſs auch wir das gleiche Bewuſstseyn in uns vorfinden, gleich wie, wer in einem Staate lebt, in einem Kreise von Menschen sich sieht, welchen Gewisses als Recht gilt, was er nicht umhin kann, ebenfalls als Recht gelten zu lassen. Letzterer, aus seinem Kreise nicht hinausblickend, bringt keine Vorstellung von Recht in sein Bewuſstseyn, auſser demjenigen, von welchem er sich umwaltet vorfindet. So auch der Fromme hat kein Bewuſstseyn, so lange er nur auf die Mitglieder seiner frommen Gemeinschaft hinblickt, von einer Anregung seiner Frömmigkeit, auſser derjenigen, von welcher er durch jede Berührung mit den Glaubigen seiner Gemeinschaft sich bestimmt fühlt. Er hat nichts auſser dem auf ihn übertragenen, wie der Bürger kein Recht hat, auſser dem um ihn her geltenden. Ein Bewuſstseyn von Wahrheiten, welche die Frömmigkeit betreffen, abgesehen von der Bestimmung, in welcher sie auf ihn durch die Gemeinschaft, welcher er angehört, übergetragen werden, kommt ihm gar nicht in den Sinn, auſser wenn er Gelegenheit bekommt, mit andern frommen Gemeinschaften in Berührung zu kommen, wo es ihm glücken mag, mittelst angestellter Vergleichung durch Abstraction etwas Gemeinschaftliches zu entdecken: das er aber in seiner Allgemeinheit sich nicht aneignen kann, weil er sonst keiner Gemeinschaft mehr angehörte, welche die Wahrheit nur mit dieser oder mit einer andern Bestimmung in sich aufgenommen hat.

Hier lieſse nun freilich vor Allem sich ausstellen, daſs es eine andre Bewandtniſs mit der religiösen Ueberzeugung, als mit der Fügsamkeit in eine bürgerliche

Gemeinschaft haben dürfte. In Bezug auf Letztere handelt es sich um gewisse Rechte, deren einen Theil hinzugeben, einen andern zu behaupten meiner Willkühr eben, weil es Rechte sind, frei stehen muſs: so wie die um mich her waltende Gewalt es mich als das Klügste finden lassen mag, selbst mit widerstrebender Ueberzeugung manche Anordnung mir gefallen zu lassen, welche ich zwar besser und zweckmäſsiger wünschte, welcher ich aber bei der Rücksicht auf den überwiegenden Vortheil, welchen es mir in der Verbindung mit Andern bringt, mich unterwerfen kann, ohne dadurch irgend etwas in mir wohnendes Edleres zu verletzen: weil das Verzichleisten auf die Benützung eines Rechtes sogar eine Anforderung meines bessern Selbst seyn kann: statt daſs die religiöse Ueberzeugung etwas ist, das mir mein besseres Selbst durchaus nicht gestattet irgend einer Rücksicht auf etwas Bestehendes und Vortheilhaftes aufzuopfern. Selbst aber in Bezug auf jenes Bürgerliche ist die Voraussetzung eine ganz irrige, als ob in dem Innern keine andre Uransicht wohnete, als welche vermöge des uns umwaltenden Bestehenden in dasselbe eingetragen wird. Auf diese Art würde sich die Verschiedenheit der bürgerlichen Ordnungen und deren stets neue Gestaltung und deren vielfach besprochener Angriff nicht erklären lassen. Vielmehr liegen auch hierüber — unabhängig von dem, was um uns her gilt — in unsrem Innern ursprünglich Ansichten über das, was gelten soll, deren Anerkennung wir als durchaus nicht bestimmt finden durch das, was ist. Auch hierüber liegt in uns ein Bewuſstseyn dessen, was als Recht zu gelten hat, welches nicht durch ein in der Erfahrung gegebenes Bild nöthigend sich gestaltet; sondern das in der Erfahrung gegebene beherrscht, und — je nachdem nun

freilich unser Geist anderweitig ausgebildet oder nicht ausgebildet ist — das bestehende als seinem Urtheile unterworfen behandelt, gesetzt auch, die äuſsere physische Kraft reiche nicht hin, die als vorzüglicher erscheinende Gestaltung zu Tage zu fördern. Es ist ein — nicht erst durch äuſsre Erfahrung an die Hand gegebner - Prüfstein des um uns her waltenden bestehenden *in unsrem Innern* uns gegeben; und so kann durchaus nicht zugegeben werden, daſs das Bewuſstseyn von dem, was Rechtens ist, nur durch das in Geltung um uns her gesetzte Positive an die Hand gegeben seye; dieses Bewuſsseyn ist eben das, was eine bürgerliche Einrichtung schuf, und überall, wo keine vorhanden ist, sie *schaffen* wird: wenn gleich bei der groſsen Verschiedenheit und Abstuffung der Bildung die Schöpfung gar verschiedene Gestalten annehmen mag. Aber es ist klar, daſs, was Positives genannt wird, an dem Natürlichen, hingegen nicht umgekehrt das Natürliche an dem Positiven in dem Sinn ist, daſs ohne das Positive das Natürliche nicht vorhanden wäre. Auſserdem lieſse sich nicht einsehen, wie überhaupt nur das Positive hervortreten könnte.

Doch man könnte zugeben, daſs es mit dem positiven Rechte im Verhältnisse zum natürlichen eine ganz andre Bewandtniſs habe, als hier angedeutet ward; und man würde dennoch die Richtigkeit der ganzen Paralelle, welche einerseits zwischen dem positiven und natürlichen Rechte, anderseits zwischen dem Positiven und Natürlichen in der Religion gezogen werden will, leugnen dürfen. Während nähmlich das Recht die Gestaltung des *äuſsern* Lebens betrifft: betrifft das Religiöse die Gestaltung des *innern* Lebens, welches zwar allerdings auch nach auſsen bildend für das Benehmen in den gegebenen Verhältnissen *hervortritt*,

Digitized by Google

aber keinen Rückeinfluſs von auſsen her als nöthigend anerkennen mag. Wir haben hier des oben von dem Wesen der Religion Bemerkten uns zu erinnern, wie dieselbe keineswegs etwas blos im Bewuſstseyn unwillkührlich Aufgegangenes, — noch viel weniger etwas dem Bewuſstseyn blos mittelst äuſsrer Anregung Aufgedrungenes; — sondern etwas mit Freiheit dem geistigen Wesen des Menschen Angeeignetes ist. Der Mensch findet sich nicht fromm vor, sondern bloſs mit der Anlage zur Frömmigkeit; noch weniger ist sein Glaube nichts als Abdruck der in ihm angefachten frommen Erregung; sondern er bildet sich seinen Glauben gemäſs dem ihm mitgegebenen Urbewuſstseyn, an dasselbe prüfend allerdings auch den von auſsen dargebotnen Stoff der manchfaltigsten Art anlegend. Eben aber indem er prüft, ehe er sich aneignet, findet er in sich einen Prüfstein, der ihm nicht gestattet, bloſs das um ihn her Waltende und ihn Anregende, so wie die Anregung sich ihm darbeut, und insofern sie sich ihm darbeut, in den Glauben als Eigenthum aufzunehmen; sondern er findet in sich — unabhängig von Allem, was von auſsen sich ihm darbeut, — gewisse Urvorstellungen, mit welchen der weitere dargebotne Stoff sich ihm als vereinbar darstellen muſs: ohne welche Bedingung auch das allgemeinst um ihn her Herrschende nicht in die Einheit seines Bewuſstseyns als Eigenthum mag aufgenommen werden. Nennen wir nun positiv dasjenige, was als Gegenstand des Glaubens dem Menschen nicht schon insofern er Mensch ist und als solcher gewisse Vorstellungen in sich trägt, eigen ist; sondern was zu diesem religiösen Urstoffe noch als werth der Aneignung weiter hinzukommt: so ist wohl klar, daſs wir das Positive nicht als dasjenige betrachten kön-

nen, an welchem das (sonst gar nicht nachweisbare) Natürliche sich findet, sondern als etwas, welches zu dem Natürlichen hinzukommt. Es ist dem gar nicht so, daſs der Mensch Religion hätte, nur insofern er einer frommen Gemeinschaft angehört; sondern nur die Religion bringt es mit sich, daſs sie fromme Gemeinschaften schafft; nicht aber ist sie ein Geschöpf der frommen Gemeinschaften, obgleich diese zur Pflege des Religiösen im Einzelnen beitragen können, und der Zusammentritt in solchen Gemeinschaften mit auch zum Zwecke solcher Pflege, wie überhaupt in Folge des gefühlten Bedürfnisses der gegenseitigen Mittheilung in dieser heiligsten Angelegenheit des Menschen geschieht. Aber man muſs Religion haben, um nicht blos zum Scheine, und selbstständig Theil zu nehmen an solchen Gemeinschaften; nicht umgekehrt gewinnen wir Religion nur in Folge der Theilnahme an frommen Gemeinschaften oder an einer Kirche.

Bei dieser Beschaffenheit der Sache nun kann der Supranaturaliste sich nicht zufrieden stellen lassen mit einer Rettung des Positiven im Christenthum, welche dasjenige, was er unter Positivem versteht, ihm ganz entrücken würde, nämlich einen Inbegriff göttlicher Wahrheiten, durch welche das dem Menschen vermittelst seiner Vernunft an und für sich Erkennbare erweitert und ergänzt wurde. Dafür sieht er sich, wenn Ref. anders den Sinn dieses Systems, wie er wenigstens aufrichtig strebte, richtig aufgefaſst hat, unter Positivem nichts anders geboten, als mit andern Worten: die individuelle Gestaltung, unter welcher der in seiner Allgemeinheit nicht auffindbare religiöse Stoff in einer gewissen frommen Gemeinschaft sich darstellt, und welche um so mehr sich festsetzen

und ausbilden und mehrers in sich hineinzuziehen suchen muſs, da ohne ihre Erhaltung das Religiöse überhaupt dem Bewuſstseyn verfliegen müſste. Dieses Positive wäre am Ende nichts anders als die unabweisliche *menschliche* Zuthat zu dem Allgemeinreligiösen, welcher der Untergang durchaus nicht angekündigt werden dürfte, weil einmal alles zum menschlichen Besitzthum Gewordene oder Werdende nicht anders als mit einem bestimmten individuellen Gepräge sich geben kann, und es nun höchstens gelten mag, dieſse Zuthat möglichst allgemein, mit möglichster Absonderung des blos Nationellen und Temporellen, zu fassen — ein Verdienst, welches vielleicht vergleichungsweise am ehesten, doch nicht vollkommen dem Christenthum möchte zugestanden werden!

Es dürfte hier nur noch bemerkt werden, daſs der Supranaturaliste auch annimmt, unsre Erkenntniſs von Gott und göttlichen Dingen seye überhaupt nur eine symbolische, d. h. eine solche, welche sich nicht herausnehmen dürfe, das Wesen der Gottheit, so wie es an sich ist, zu erschauen; sondern welche dasselbe sich vorstelle nur nach den Formen, unter welchen der endliche Geist überhaupt die Idee des Unendlichen zu erfassen vermag. Aber theils setzt er voraus, daſs eben weil diese Subjektivität eine Mitgabe eines jeden Menschen ist, die Menschen gar wohl über die im Menschen liegenden Ideen sich als über ein Gemeingut mit einander verständigen können; theils daſs mit diesen Allen gemeinsamen Ideen etwas sehr Reales gegeben ist, dessen Gegebenseyn in seiner Allgemeinheit ganz befriedigend mag gerechtfertigt werden: so daſs allerdings eine Summe von Wahrheiten vorhanden ist, welche sich als gleichmäſsig in allen frommen Gemeinschaften anerkannt

Digitized by Google

ausdrücklich angeben läſst, oder deren Mangel, Entstellung oder Verlegung in einer gegebenen frommen Gemeinschaft eben als Beleg geltend gemacht werden kann, daſs die Vorstellungsweise, welcher sie huldigt, nicht die richtige ist. Der Supranaturaliste glaubt mit Recht als Criterium der Vorstellungsweise einer frommen Gemeinschaft es aufstellen zu müssen, daſs der Schatz dieser gemeinsamen religiösen Vorstellungen in seiner Aechtheit und Vollständigkeit in dem Glauben aufgenommen seye, und keine einzelne Lehre auf irgend eine Weise gegen solche Grundlage verstoſse. Der Supranaturaliste setzt solches als Gesetz eben deſswegen fest, weil der Glaube etwas durch die Freiheit des Menschen Anzueignendes ist, und dieser deſswegen — um nicht von dem Zuge dessen, wovon er angeregt wird, unwillkührlich hingenommen zu werden, d. h. um nicht seine Freiheit einzubüſsen — in sich etwas haben muſs, wornach er sich zur Hingabe seines Glaubens bestimmt. Das also, was von Schleiermacher Positives genannt wird, trifft auch nicht zusammen mit dem, was sonst das Subjektive in den religiösen Vorstellungsweisen heiſst; und auch in dieser Beziehung betrachtet, kann der Supranaturaliste nicht finden, daſs er seine Ansicht mit der eben geschilderten vereinigen könnte. Und wollte diese Vertheidigung des Positiven in der Religion als eine Annäherung zu der Ansicht des Supranaturalisten aufgeführt werden: so leuchtet wohl ein, daſs der Urheber dieser Ansicht weit entfernt wäre — sogar noch weiter, als der Vertheidiger einer sonstigen rationalistischen Ansicht, — mit dem Gebrauche des Wortes: das Positive, und der Erklärung seiner Unveräuſserlichkeit einen Schritt zu thun, welcher ihn der Ansicht des Supranaturalisten näher führte.

Digitized by Google

Sehen wir nun noch, wie es nach demselben Systeme mit dem Begriffe: „Offenbarung" sich verhält! Er soll dem anderswoher Entlehnten, und eben so dem Ersonnenen und Selbstzusammengedachten entgegen stehen; (also nicht dadurch entstand das Christenthum, daſs sich sein Stifter bei den Essäern bildete, oder die messianischen Weissagungen des A. T. zusammenstellte, folgernd, er müsse der Messias seyn). Auch „beschränkt sich im Christenthum das Geoffenbarte nur auf die Person Christi." Anderes, was in untergeordnetem Sinne geoffenbart heiſst, betrifft nicht das Wesentliche, oder wird nur als Wirkung der Christo gewordenen Offenbarung, als von Christo abzuleitender Zustand betrachtet, oder als Werk des Geistes, obgleich nicht neue und besondere Offenbarung enthaltend (wie ja auch die Reformation nicht Offenbarnng heiſst). Die strengere Anwendung des Ausdrucks scheint somit zu erfordern „ein Neues aus einem geschichtlichen Zusammenhange nicht zu Erklärendes und zwar von einem einzelnen Punkte Ausgehendes." So wird von den Mysterien behauptet, sie seyen geoffenbaret, von von den Einzelnen, die einen Stamm zu bürgerlichem Vereine sammelten, sie seyen Gottgesendete. Doch, wo der Ausdruck Offenbarung angewendet wird, seye der Gegenstand nicht zu geringfügig; sie verlangt einen weiten Kreis und gebietendes Ansehen. Darum gelten auch nicht die einzelnen Gedanken, und Gebote, die Jesu beikamen, als Offenbarungen, — um so mehr, da diese leichter unter dem Einflusse von Vorhandenem stehen; auch andere, selbst Mose als Offenbarer nur im untergeordneten Sinne," weil (welche Aeuſserung in anderer Beziehung bereits oben angeführt und gewürdigt worden ist) ihr Daseyn mit allen daraus sich entwickelnden Vorstellungen und Anord-

nungen auf eine zeitmäſsige und volksthümliche Weise bestimmt und beschränkt war; und das Wort würde in seinem höchsten Sinn auf Christum allein anwendbar seyn, weil, so wie das Ansehen, welches die in ihm gesetzte Offenbarung ausübt, sich unbegrenzt über alle Zeiten und Völker erstrecken soll, eben so auch sein persönliches Seyn und Wesen von solcher Bestimmtheit befreit gedacht werden muſs." Auf daſs wir nicht Ursache zu haben glauben, hiebei für eine Profanirung des Begriffs: Offenbarung besorgt zu seyn, so werden wir belehrt, was unmittelbare Aeuſserungen und Einwirkungen Gottes betreffe, so seye zunächst nur die ganze Welt so zu betrachten, einzelne Thatsachen aber hängen in Raum und Zeit so zusammen, daſs man niemals nachweisen könne, daſs sie nicht in ihrer Einzelnheit betrachtet aus dem allgemeinen Zusammenwirken entstanden wären (so auch Jesu einzelne Gedanken). Eher die Entstehung eines neuen Lebens, das selbst wieder eine neue Welt ist, vorzüglich je weniger es bedingt ist durch vorangegangenes, dürfte unmittelbare Einwirkung Gottes seyn. Was aber den übermenschlichen Inhalt betrifft: so gibt es Offenbarung doch nur in Verbindung mit Auffassung. Die menschliche Unvollkommenheit lasse in Thatsachen von übermenschlichem Inhalt das Unmittelbare wegen der unvollkommenen Auffassung nicht erkennen. Was Gedanken betrifft: so muſs, was menschlich aufgefaſst, also nachgebildet werden kann, auch menschlich hervorgebracht werden können; so ist das Geoffenbarte — das am meisten nicht Nachgebildete. Weil wir aber so das unterscheidende Gepräge des Göttlichen zu verlieren fürchten möchten: so werden wir gemahnt, daſs Gott sein Wesen, wie es an sich ist, nicht kund machen kann; nur beziehungsweise

Digitized by Google

übermenschlich ist die Kundthuung Gottes — das, was als ein neues ursprünglich entsteht, als eine neu erwachte Kraft sich entwickelt. So kann Offenbarung freilich unter versunkenen Umgebungen sehr unvollkommen aufgefaſst hervortreten. Jedenfalls — seye, was Offenbarung heiſst (vielleicht besser nicht so hieſse) auch nicht erklärbar aus dem Vorangegangenen, wie die Erscheinung des Christenthums — bleibt möglich, daſs jede Offenbarung den allgemeinen von Gott geordneten Gesetzen des Weltlaufs und besonders auch der Entwicklung der menschlichen Natur gemäſs erfolge. — Was die Beimischung von Falschem zur Offenbarung betrifft: so mischt sich auch dem Christlichen Falsches bei „bei Allen, in denen nicht sinnliches und höheres Selbstbewuſstseyn so völlig in einander aufgeht, wie in Christo." Der Unterschied des Christenthums und anderer Offenbarungen ist: „daſs in jenem die göttliche Kundmachung die Seele ganz einnimmt, in der sie ist, und nur in denen sich trübt, auf welche sie übergeht; in den übrigen aber auch in jener schon." — Der specifische Unterschied zwischen dem Christenthum und andern Glaubensweisen betrifft nicht den Begriff der Offenbarung, sondern den eigenthümlichen Unterschied Christi von andern Religionsstiftern. — Es soll in allen Religionen nur ein Gradunterschied seyn, bis sie in wirklichen Widerspruch gegen das Christenthum kommen (was Pauli Ansicht seye Act. 17, 30.): wo sie dann je im Verhältniſs zu diesem verwerflicher werden.

Hier möchte es nun scheinen, daſs das Christenthum hoch genug als Offenbarung gestellt wird. Nichts, was die Geschichte reicht, darf in Bezug auf Einführung von Neuem in die Menschheit ihm an die Seite gesetzt werden: was seinen Stifter als den Gipfel aller Offen-

Digitized by Google

barung bezeichnet. — Allein die erste Bedenklichkeit, welche uns entgegentritt, ist die Schwierigkeit: auf welchem Wege wir denn zur Sicherheit über das Wahre solcher Lobpreisung gelangen mögen? — Wir vernehmen, daſs die göttliche in Christo gewordene Kundmachung sich trübt in allen, auf welche sie übergeht, insofern nicht so völlig, wie in Christo, in ihnen sinnliches und höheres Buwuſstseyn in einander aufgeht. Sollte nicht gerade in dem Maaſse, in welchem dieses Aufgehen bei uns noch nicht der Fall ist, auch unsrer Eigenthümlichkeit das Kundthun Gottes, welches dasselbe nicht voraussetzt, mehr zusagen? — oder wenn in deren keinem, welche von der in Christo gewordenen Offenbarung angeregt worden sind, eine reine Auffassung stattgefunden hat: auf wessen Zeugnisse beruhet denn die Nachricht von einer solchen — doch für Niemand rein auffaſsbaren — höchsten Offenbarung Gottes? — Oder was bestimmt in uns selbst ein solches Zeugniſs von Christo als dem Gipfel der Offenbarung? — Müssen nicht wir selbst die Reinen seyn, um solchen Preis Einem zuzuerkennen? — ist es aber dann nicht ungegründet, daſs die Auffassung in uns allen getrübt ist? Ja, wenn wir gar bedenken, daſs die nur unreine Auffassung des Anregenden in Christo durch die Apostel auf Andre überging, welche abermals unrein das durch die Apostel Uebergetragene auffaſsten, und daſs dieſs so fortgieng von Geschlecht zu Geschlecht bis auf uns herab: wie mag es da mit unsrer Auffassung von Christo und mit unserer Tüchtigkeit stehen, ihn zu erkennen als den Gipfel der Offenbarung? — Wo sollen wir den Reinen finden, welcher von einer Abspiegelung in einem Unreinen zu einer andern Abspiegelung in einem Unreinen und so weiter fortgieng? — Dürfte es als mehr

denn eine auf uns erhaltene und vererbte Kunde, die wir als die von einem gewissen Punkte eines eigenthümlichen Lebens aus gerade so gebildete nun gelten lassen, erscheinen, daſs Christus der Gipfel der Offenbarung seye? — und dürften diejenigen, welche — gemäſs der Gestaltung, die ihr geistiges Leben mittelst der auf sie herabgeerbten Anregungen hat, — nicht anders können, als den Fo oder Brama für den Gipfel der Offenbarung ansehen, weniger Grund haben für ihre Ansicht, als wir? — Auf solchem Wege sieht der Supranaturaliste nicht, wie ihm sein Glaube an das Göttliche der Offenbarung Christi gesichert werden könnte. Er könnte ihn ja nur festhalten als eben der, dessen Bewuſstseyn durch die von diesem Punkte ausgegangenen Erregungen bestimmt ist, während ein Anderer seinen Glauben als der festhielte, dessen Bewuſstseyn durch die von einem andern Punkte ausgegangenen Erregungen bestimmt ist. Was ist's, welches dem Einen das Recht gibt, seinen Glauben für begründeter zu halten, als den Glauben des Andern? — Das, was ein solches Recht gibt, ist einmal die Uebereinstimmung des Inhalts des Glaubens mit dem im Innern des Menschen selbst niedergelegten Schatze religiöser Erkenntniſs; und dann, wenn in dem einen und andern noch Positives sich findet — Positives, welches nicht neben einander als wahr bestehen kann: so ist das Entscheidende: auf anderem Wege gewordene göttliche Beglaubigung.

Doch, so unsicher die *Begründung* erscheinen muſs für die Behauptung, daſs der Gipfel der Offenbarung Christus seye, so ungenügend muſs der von der *Offenbarung* aufgestellte *Begriff* selbst gefunden werden. Sie soll bestehen in dem Neuen, Ursprünglichen, seinem Grunde nach im Vorangegange-

Digitized by Google

nen nicht Nachweisbaren der frommen Anregungen, welche von einem gewissen Punkte aus in die Menschheit eingeführt werden. Dessen soll hier gar nicht gedacht werden, wie wenig geeignet zur Beurtheilung, in wie weit eine dargebotene Offenbarung mehr oder minder ihrem Inhalte oder Dargebotenen nach neu seye, eben diejenigen, für welche die Offenbarung sich darbeut, sich finden lassen dürften. Was für die Masse des Volkes neu ist, ist's deſswegen auch für den als theilhaftig einer Offenbarung Auftretenden? — Und am Ende — eben wenn Längstbekanntes und in gewissen Beziehungen auch längst Benütztes nun so zur Anwendung hervorgestellt wird, daſs es der Anfangspunkt eines sehr regen Lebens wird: warum sollte denn nun erst gefragt werden: wie neu es seye, um das Gepräge von Offenbarung ihm beizulegen? — Welcher Umfang von Kenntnissen, welche in die geheimsten Werkstätten des für die Menschheit sich Anbahnenden dringen müſsten, würde dazu erfordert, um bei dem Auftreten einer Offenbarung das mindest im vorangegangenen Bedingte ihres Inhalts nachzuweisen? — Welchem durch die Offenbarung Angeregten wird es auch beigehen, ehe er ihrem Eindrucke sich hingibt, erst eine solche Untersuchung anzustellen? — Und, wenn gleich der Aussage, daſs dem Christenthum dieses Prädicat des mindest Bedingtseyns durch das Vorangegangene zukomme, ihre Richtigkeit nicht bestritten werden will *), möchte sieh doch fragen lassen:

*) Das Christenthum ist übrigens Fortsetzung und Vollendung eines durch alles vorangegangene sich mehr und mehr entwickelnden Rathschlusses Gottes, welcher freilich das zuvor nicht Besessene, wenn auch noch so sehr Ersehnte und Geahnete, in ihm der Menschheit wirklich schenkte. In

Digitized by Google

worauf denn eigentlich das Ausgemachtseyn dieser Annahme beruhe? — besonders dann, wenn von jedem Einzelnen, was Christus wirkte und dachte, sich nachweisen läſst, daſs es seinen Grund in dem ganzen Zusammenhang des Laufs der Dinge hat? — Was wäre denn hier das Neue, auſser der Idee, welche meine Auffassung Christi und seines Werks in die Erscheinung des Christenthums hineinlegt? — Auf etwas dieser Art weiſst uns ohnehin die Wahl der Ausdrücke: die in Christo gesetzte Offenbarung; das Gedachtwerdenmüssen des persönlichen Seyns und Wesens Jesu als frei von nationaler Bestimmtheit, u. dgl. hin.

Allein dieses Zurückführen des Begriffs von Offenbarung auf das Neue des in ihr dargebotenen ist, an sich bedenklich genug. Gesetzt wir Christen leugneten dem Muhammed aus dem Grunde die Offenbarung ab, weil wir überzeugt sind, er habe seine Religion aus der christlichen und jüdischen und aus andern alten Ueberlieferungen zusammengesetzt: würde der Muhammedaner nicht mit allem Schein des Rechtes uns nachweisen, wie unsere christliche Lehre wenigstens eben so viel oder noch weit mehr aus den jüdischen Ueberlieferungen, dann vieles aus anderweitigen Quellen in sich auf-

---

dieser Beziehung liegt das Gepräge des Göttlichen gerade in dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, nur nach der Idee einer Erziehung, durch welche Gott seinen Einfluſs auf die Menschheit darlegt. Doch allerdings rechtfertigt sich das Christenthum als ein Neues, insofern das Zusammentragen aller unter der Menschheit gangbaren religiösen und sittlichen Erkenntniſs keineswegs ein Christenthum würde haben hervorgehen lassen. Christus als Schöpfer des geistigen Lebens und Bote himmlischer Wahrheit war etwas durchaus Neues für die Menschheit.

genommen habe (wie ja dann solches Herr Schl. selbst zugibt)? Und wenn wir nun auf das Ganze des Lebens, das durch Christum als einen Anfangspunkt in die Menschheit ausströmte, aufmerksam machten: so würde er die Wunder der Begeisterung, welche der Muhammedanismus aufrichtete, uns vorführen, vor deren Aufzählung der Christ, wenn es ihm nicht gelänge, ihn vorher zum christlichen Sinne, der in solchem Aeuſseren das Wahre nicht findet, umgeschaffen zu haben, verstummen müſste. Und selbst wenn wir dem Muhammedaner Sinn für die Bestimmung der Frömmigkeit beizubringen wüſsten, nach welcher das sinnliche und höhere Bewuſstseyn möglichst in einander aufgeht: so würde er zeigen, wie wirklich mittelst seines Glaubens der schönste Sühnebund zwischen dem sinnlichen und frommen Bewuſstseyn gestiftet worden seye. Ref. sieht in Wahrheit nicht ein, was von dem durch Schleiermacher uns an die Hand gegebenen Gesichtspunkte aus irgend der Christ Standhaltendes dem Muhammedaner zu antworten wüſste. Selbst damit erlaubte ihm das System hier nicht sich zu helfen, daſs man sagte, das im Muhammedanismus hervortretende Unreine und Verkehrte seye nur Unvollkommenheit *), indem der Muhammedanismus sich ja in wirklichen feindseligen Wi-

*) Dieſs übrigens ist keineswegs Ansicht des Apostels Paulus von den heidnischen Religionen — auch Act. 17, 30 nicht, wo er für den Zweck Gottes bei dem Christenthum das μετανοειν aller Menschen, d. h. die Vertauschung der bisherigen Ansicht und Richtung mit der entgegengesetzten erklärt. Wer gar nur das erste Cap. des Briefs an die Römer liest: wie wird der eine solche Ansicht, nach welcher die Heiden nur auf einer untergeordneten Entwicklungsstufe gestanden hätten, dem Apostel zu unterschieben wagen? —

derspruch gegen das Christenthum ursprünglich setzte, und noch fortdauernd setzt. Kommt es aber, um den Preis der Offenbarung zuzuerkennen, nur auf das hervortretende Neue der frommen Erregungen, auf das Schaffen einer neuen Welt an: so spielte doch offenbar das Christenthum bei dem Auftreten des Muhammedanismus eine gar zu traurige Rolle; und ein damaliger Schleiermacherscher Christ hätte unstreitig keine andere Wahl gehabt, als sich dem Zuge des so gewaltig hervortretenden neuen Lebens hinzugeben, und in die sich bildende neue Welt sich zu fügen.

Auf solche Ergebnisse führt uns der christliche Glaube, wie er in Hrn. Dr. Schleiermachers Lehrbuch uns entwickelt wird. Wie einleuchtend muſs es hier Jedem seyn, daſs, indem Offenbarung von jeder neuaufkommenden Religion prädicirt wird, ob auch der Gipfel der Offenbarung Christo zugesprochen werde, im Grunde die Offenbarung ganz unter den Händen zerrinnt? — Der Supranaturaliste wird durch solche dem ersten Anblicke nach scheinbare Annäherungen nur um so entschiedener in seiner Ueberzeugung bestärkt, daſs nach ihrer ganzen Richtung seine Ansicht mit der Ansicht des Rationalisten, in welches Gewand dieser seine Ansicht einkleide, nicht zusammentreffe; sondern, je genauer auf den Grund gesehen wird, um so unleugbarer als eine entgegengesetzte sich kund thue. Es wird dem Supranaturalisten klar, wie alles gefährdet wird, wenn wir nicht auf ein ursprüngliches, von der Bestimmung durch die Auſsenwelt unabhängiges, durch ihre Erregungen *nicht nöthigend* gestaltetes und in Anspruch genommenes, *inneres* Bewuſstseyn des Menschen von dem, was wahr und gut ist, zurückgehen: welches gleichmäſsig und unvertilgbar gleich-

Digitized by Google

mäſsig in einem Jeden spricht, sey er unter Juden, Heiden, Muhammedanern oder Christen aufgewachsen; welches wohl unter gewissen Umgebungen noch nicht deutlich hervorgetreten und entwickelt, ja dessen Entwickelung auf einer traurig niedrigen Stufe stehen geblieben seyn mag; welches aber, so wie es angesprochen wird, in Jedem, der Mensch heiſst, keine andere Aussagen thut, als in jedem Andern. Dieses Gewisseste alles Gewissen, dieses Eigenste alles Eigensten muſs geachtet und festgehalten werden als etwas von jedem andern Besitzthum auſs bestimmteste Unterschiednes und Unterscheidbares, und dieses gibt den Maaſsstab für die Aufnahme dessen, was als wahr dargeboten, als gut angenommen wird. Und wer das Unterscheidbare dieser Aussagen als eines zum Wesen des Menschen unter allen Zonen gehörigen Merkmals leugnet, der leugnet, daſs überhaupt dem Menschen etwas mit Sicherheit wahr seyn könne, dem müſste ja der Mensch als ein Automat erscheinen, bei welchem sein Glaube das nothwendige Produkt der an seine Individualität ergangenen Anregungen wäre. — Neben diesem in dem Innersten des Menschen wohnenden Wahren aber erkennt der Supranaturaliste eine Offenbarung an, deren Wahrheit sich ihm erprobt hat, nicht insofern sie als etwas Neues Neues anregte — denn auch der Irrthum kann neu seyn, und kann anregen —; sondern insofern das erkennbar gemachte Walten Gottes ihm Zeugniſs gegeben hat, und allerdings auch jede Hinnahme und Benützung desselben ihm als einem göttlichen und gotteswürdigen Geschenke Zeugniſs gibt vermöge der Heranbildung des Menschen zum Göttlichen, welche es fördert. Aus befriedigenden Gründen also erkennt er das unter den Menschen Eingeführte, welches trotz ihrer Unvollkommenheit der Geber den

Digitized by Google

Menchen so gab, daſs sie es richtig auffassen konnten, als Belehrung von oben als Gottverliehene Wahrheit an. Uebrigens erwartet er in der Offenbarung keine Kundthuungen über das Wesen Gottes, wie es an sich ist; vielmehr erkennt er die Richtigkeit der Aussage der heiligen Schrift an, daſs Gott in einem Lichte wohnt, in welches kein Mensch kommen kann, d. h. daſs die Erkenntniſs des göttlichen Wesens etwas für den menschlichen Verstand undurchdringliches ist. Was er in der Offenbarung sich geschenkt glaubt, das sind Belehrungen über das Verhältniſs, welches zwischen Gott und den Menschen stattfindet: was freilich mit sich bringt, daſs uns auch Aufschlüsse über gewisse Vollkommenheiten Gottes werden, kraft welcher oder durch deren Aeuſserung jenes Verhältniſs eben zu dem sich gestaltet, als welches wir es erkennen dürfen. Eben aber weil durch die Offenbarung die Menschen belehrt werden über das Verhältniſs, in welchem sie zu Gott sich erblicken dürfen, ist die Annahme durchaus keine nothwendige, daſs die Offenbarung eben indem sie hingenommen wird von unvollkommenen Menschen, sich auch trüben muſs. Der Supranaturaliste vertraut der Weisheit Gottes, daſs, was er zur Aufklärung über ihr Verhältniſs zu ihm, d. h. zugleich zum kostbarsten Segen für sie den Menschen mittheilt, Gott auf eine für die Subjectivität der Menschen, so wie sie sind, angemessene Weise, d. h. so mittheilen werde, daſs die den Menschen nach ihrer Beschaffenheit bestimmte Kundthuung von ihnen, ohne sich unter ihren Händen nothwendig zu verfälschen, aufgefaſst und geeignet werden kann. Wenn somit Christus der Gipfel der göttlichen Offenbarung ist, so ist das nicht so zu verstehen, als ob Christus die für das Verständniſs der Menschen unzugäng-

Digitized by Google

lichsten Dinge, deren Aneignnng dnrch das Stattfinden des gleichen Verhältnisses zu Gott, in welchem er steht, bedingt wäre, bekannt gemacht hätte; sondern er zeigte uns Gott vielmehr in dem Lichte, in welchem er für uns als der zugänglichste erscheint; seine Belehrung ist die vollkommenste, d. h. gerade für das Bedürfniſs der Menschen am befriedigendsten berechnete: worin das liegt, daſs sie sich eignet, in ihrer ächten Lauterkeit von den Menschen empfangen zu werden.

Das Abweichende der Ansicht ergibt sich hier aus der abweichenden Vorstellung von der Religion. Bei Schl. scheint dieser gemäſs vorausgesetzt zu werden, daſs Christus Offenbarer nur in so fern ist, als er Anfangspunkt eines neu angeregten Lebens ist, so daſs zu dem Gottesbewuſstseyn, wie es sich in Christo fand, insofern dieses nur Ergebniſs der vor sich selbst abgelegten Rechenschaft von dem in sich aufgenommenen Leben ist, nur Derjenige gelangen mag, welcher auch das volle Leben Christi sich zu eigen gemacht hat, selbst zu einem Christus sich ausbilden lieſs. Dieses Gelangtseyn zu dem vollen Leben Christi kann Niemand von sich prädiciren; mithin kann auch in Niemand das Gottesbewuſstseyn, wie es in Christo sich fand, sich finden. Dieses muſs in dem Verhältnisse getrübt seyn, in welchem die Aufnahme des Lebens Christi in dem Menschen nicht vollendet ist. Der Supranaturaliste aber nimmt an, daſs durch Christum Belehrungen geworden sind *), welche zur Bildung des Lebens, damit dasselbe mehr und mehr dem Le-

*) Auf diesen Unterschied weist auch Schott a. a. O. S. 268. f. hin, jedoch ohne das Abweichende geltend zu machen, welches hieraus gegen alle Seiten hin sich ergeben muſs.

Digitized by Google

ben Christi ähnlich werde, neben sonstigen Erweisungen der göttlichen Gnade, benützt werden sollen. Das Aufgehen der Erkenntniſs erscheint also hier nicht als die Frucht des christlichen Lebens (wenn gleich eine gegenseitige Wechselwirkung zwischen christlicher Erkenntniſs und christlichem Leben ganz gerne zugestanden wird); sondern das christliche Leben soll in Folge — wenigstens mit auch in Folge — der von Gott veranstalteten Belehrung sich bilden; und somit wird dieser Belehrung zugetraut, daſs sie nicht von demjenigen, welcher durch sie erst herangebildet werden soll, nothwendig getrübt, verfälscht müsse aufgefaſst und angeeignet werden. Eben darum kann es auch nicht als eine Unterordung der Offenbarung, welche zugleich einen Mangel nothwendig in sich schlöſse, betrachtet werden, wenn die Belehrungen, welche als den Inhalt des Christenthums bildend, Gott der Menschheit wollte werden lassen, nicht unmittelbar durch Christum selbst zur Uebergabe an die Menschheit bereitet, sondern wenn die Apostel die Werkzeuge wurden, durch welche sie zunächst der Menschheit überliefert wurden, und wenn diese auch noch manche Lehre vortrugen, welche sie nicht als aus dem Munde Jesu geflossen geben konnten; sondern deren Mittheilbarkeit erst aus der Vollendung des Lebens Jesu, so weit es auf seinen Erlöserberuf Bezug hatte, sich ergeben konnte, so wie aus ihrer eigenen, eben durch jene Vollendung bedingte Fähigkeit, über den ganzen Zusammenhang des Rathschlusses Gottes durch den Geist sich belehren zu lassen.

Sehen wir durch die bisherigen Bemerkungen uns die Aussicht abgeschlossen, als dürfte eine Annäherung zwischen der supranaturalistischen und rationalistischen Ansicht daraus sich ergeben, daſs der Rationa-

Digitized by Google

lismus dem Supranaturalismus sich annäherte — beleuchtend, wie er ein göttliches Walten anerkenne, in dessen Folge den Menschen Offenbarung geworden seye: so bleibt es uns noch übrig zu erforschen, ob sich nicht der Zweck erreichen lieſse auf einem zweiten Wege, indem nämlich

2) der Rationaliste beleuchtete, wie unter der Zahl der auf dem von ihm betretenen Wege gewonnenen oder zu gewinnenden Offenbarungen nichts Wesentliches von demjenigen werde vermiſst werden, von dem der Supranaturaliste nachweisen möge, daſs seine Aufnahme in das Gebiet des Glaubens zum Heile der Menschen erforderlich seye? —

Die Fortsetzung folgt.

Digitized by Google

IV.

Nachricht von der Vereinigung der Lutheraner und Reformirten im Königreiche Würtemberg.

Daſs die seit dem Jahre des dritten Jubelfestes der evangelischen Kirche, seit dem Jahre 1817 in den meisten protestantischen Ländern Deutschlands zu Stande gekommene Vereinigung der Lutheraner und Reformirten zu den erfreulichen Erscheinungen unserer religiösen Zeitgeschichte gehöre, möchte wohl kein erleuchteter evangelischer Christ bezweifeln. Ehe die Calvinische Prädestinationslehre in die reformirte Kirche eingeführt wurde, war es unläugbar ein durch fortgesetzte hartnäckige Streitigkeiten über die Abendmahlslehre herbeigeführtes Unglück, daſs sich die beiden evangelischen Kirchen von einander trennten. Aus der ausführlichen Darstellung dieser Streitigkeiten in Planks Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs wird man sich auch leicht davon überzeugen, daſs ohne wesentlichen Nachtheil für die Sache selbst diese Trennung hätte verhütet werden können und sollen. War doch Luther selbst zu einer gewissen Zeit geneigt, der Verschiedenheit der Ansichten über die Abendmahlslehre ungeachtet, den Frieden zwischen beiden Theilen zu erhalten (Plank Bd. 3. Th. 1. S. 399). Wozu sollte man also in unsern Zeiten, in welchen von den deutschen Reformirten die Prädestinationslehre mit wenigen Ausnahmen längst aufgegeben war, die Trennung noch länger fortbestehen lassen? Warum

Digitized by Google

die Idee der Wiedervereinigung von zwei Kirchen, die durch ihre Einstimmung in ächtevangelischen Lehren und Grundsätzen verbunden sind, darum aufgeben, weil ihre Ausführung einige Schwierigkeiten, die von jeder Neuerung unzertrennlich sind, mit sich führte? Wäre auch wirklich der Gewinn unbedeutender, als er vielen vielleicht nicht ganz mit Unrecht zu seyn scheint; dürfte man auch voraussetzen, beide Theile würden, der fortbestehenden äuſsern Trennung ungeachtet, doch in jedem Fall, in welchem es der Beschützung und Vertheidigung der evangelischen Sache gegolten hätte, sich eben so freundlich als kräftig die Hände geboten haben, so lohnte es sich doch der Mühe, schon einer Idee, die so ganz aus dem evangelischen Geiste hervorgeht, einige Opfer zu bringen. War doch den Aposteln unsers Herrn, freilich unter Umständen, die eine Trennung der ersten christlichen Kirche höchst bedenklich gemacht haben würden, alles daran gelegen, das Band der Einigkeit zwischen Juden- und Heidenchristen zu erhalten, ungeachtet die Verschiedenheit der Ansichten zwischen jenen beiden Parteien gewiſs bedeutender war, als der Unterschied der lutherischen und reformirten Vorstellungsart in der Abendmahlslehre. Auch kann man aus dem Versuch, der in der neuesten Zeit von einer gewissen Seite her gemacht wurde, die Trennung zwischen beiden evangelischen Religionstheilen fortdauern zu lassen, schlieſsen, daſs man auf die Wiedervereinigung derselben ein gröſseres Gewicht lege, als man darauf zu legen berechtigt seyn möchte.

Eigenthümliche Verhältnisse fanden bei den Reformirten im Königreiche Würtemberg Statt. Im Jahre 1699 wurden theils Waldenser, theils französische Flüchtlinge aufgenommen, welche nach und nach zu-

ſammen 9, und nach der Abtretung von Palmbach an das Groſsherzogthum Baden, 8 Muttergemeinden mit mehreren Filialgemeinden bildeten, die zuſammen 2500 Pfarrgenoſſen enthalten. Nach den urſprünglich feſtgeſetzten Bedingungen ihrer Aufnahme durften die Gemeinden ihre Geiſtlichen und Schullehrer ſelbſt wählen, muſsten jedoch die Wahl zur Beſtätigung durch den Landesregenten vorlegen. Sie waren vom evangeliſch-lutheriſchen Conſiſtorium unabhängig, hatten durchaus freie Religionsübung, und wurden unter die Aufſicht einer Commiſſion von Räthen, die man Waldenſer-Deputation nannte, geſtellt. Zur Unterhaltung der Kirchen und Schullehrer wurden ihnen anfangs an den Orten ihrer Niederlaſſung Grundſtücke mit ewiger Freiheit von allen Auflagen und Beſchwerden angewieſen: da jedoch die armen Gemeinden auſser Stand waren, ihren Kirchen- und Schuldienern ein hinreichendes Einkommen auszumitteln, ſo wurden ſpäter für alle dieſe Stellen Beiträge an Geld und Naturalien theils aus dem Kirchengut theils aus der ſogenannten Rentkammerkaſſe bewilligt, wozu noch milde Gaben von England, aus den Niederlanden und der Schweiz kamen. Da aber die Beiträge aus dieſen fremden Staaten, zuerſt aus den Niederlanden, im Jahre 1797 aus der Schweiz, und zuletzt im Jahre 1804 aus England aufhörten; ſo wurde die dürftige Ausſtattung dieſer Stellen immer fühlbarer. Dieſs beſtimmte auch den Landtag im Jahre 1821, eine Summe von 1200 fl. aus der Staatskaſſe für die Befriedigung dringender Bedürfniſſe der reformirten Kirche zu bewilligen, von welchen, auſser einigen perſönlichen Zulagen, für die Pfarr- und Schullehrerſtellen zuſammen 851 fl., jedoch unter der doppelten Bedingung ausgeſetzt wurden, daſs die Gemeinden auf die Wahl der Pfarr- und

Digitized by Google

Schullehrer Verzicht leisten, und die französische Sprache in den Kirchen und Schulen aufheben.

Die Wahrnehmung, daſs sich diese Gemeinde und ihre Schüler in einem Hülfsbedürftigen Zustand befinden, hatte im Jahre 1809 die Aufstellung eines Dekans, in der Person des reformirten Pfarrers von Cannstadt, Stuttgart und Ludwigsburg herbeigeführt, welcher sämmtliche reformirte Kirchen und Schulen regelmäſsig zu visitiren, und über alle Angelegenheiten derselben an das evangelische Consistorium Bericht zu erstatten hatte, auch für diese dekanatlichen Geschäfte eine ausserordentliche Belohnung von jährlichen 200 Guld. aus den evangel. Verbesserungsfonds erhielt.

Als eine Hauptursache der niedrigen Stufe der geistigen und religiösen Bildung auf welcher diese Gemeinden stunden, (S. Keller's Abriſs der Geschichte der Würtembergischen Waldenser 1796) wurde der Gebrauch der französischen Sprache in dem gröſsten Theil derselben (denn unter 3 dieser Gemeinden war die deutsche Sprache seit längerer oder kürzerer Zeit bereits eingeführt) anerkannt. Nur der kleinere Theil dieser Waldenser verstund das Französische wirklich, indem das sogenannte Patois, eine Mischung aus dem Französischen und Italienischen, die Sprache des gemeinen Lebens bei ihnen war: überdieſs wurde ihnen im Laufe der Zeit durch den beständigen Verkehr mit den übrigen Bewohnern des Landes, besonders durch den Umgang mit lutherischen Würtembergern, die sich nach und nach an den Waldenser-Orten angesiedelt hatten, und selbst durch häufige vermischte Heirathen zwischen Waldensern und lutherischen Würtembergern die deutsche Sprache so geläufig, daſs im Ganzen nur

noch wenige übrig waren, die einen Vortrag in dieser Sprache nicht zu fassen vermochten. —

Auſserdem muſste es höchst wünschenswerth erscheinen, daſs diese Gemeinden auf die Wahl ihrer Geistlichen und Schullehrer verzichteten, indem nicht nur häufig ärgerliche Streitigkeiten bei diesen Wahlen vorfielen, sondern es auch dem Zufall unterworfen war, ob ausländische Geistliche, unter denen man in der Regel keine vorzüglichen Bewerber um so geringe Stellen erwarten durfte, volle Tüchtigkeit dazu besaſsen.

Zur Verzichtleistung auf das Wahlrecht hatten sich schon im Jahr 1818 drei Gemeinden geneigt erklärt: dagegen beharrten alle, ausser denjenigen, bei welchen früher schon die deutsche Sprache im Gottesdienst und Schulunterricht eingeführt war, auf der Beibehaltung der französischen Sprache mit grösserer oder kleinerer Ausdehnung. Es mischte sich wohl die Vorstellung ein, daſs die französische Sprache wesentlich zu ihrer Religion und zu ihrem Gottesdienste gehöre, ungeachtet die Beibehaltuug derselben zwar bei ihrer Aufnahme vor 120 Jahren ganz natürlich, aber nicht unter den Bedingungen derselben begriffen war.

Im Oktober des Jahres 1820 wurde aus Veranlassung einer Streitigkeit, welche durch die Wahl eines Pfarrers in Perouse entstanden war, durch einen Königlichen Befehl der erste Anstoſs zur Vereinigung der Reformirten und Augsburgischen Konfessions-Verwandten in Würtemberg gegeben, und der evangelischen Synode und dem Consistorium der Auftrag ertheilt, ein Gutachten darüber vorzulegen.

Man hörte nun die reformirten Geistlichen und ihren Dekan darüber, welche die Hand zu einer solchen Vereinignng boten, oder ihr wenigstens kein Hin-

Digitized by Google

derniſs in den Weg legten. Mehrere von denselben hatten längst schon besonders den Wunsch geäussert, daſs der Gebrauch der französischen Sprache, als das vorzüglichste Hinderniſs der geistigen und religiösen Bildung der Waldenser, abgestellt werden möchte, und einige derselben erklärten, daſs ein entscheidender höchster Befehl allein die Abschaffung derselben bewirken könne.

Die Vorschläge, welche das Consistorium und die evangelische Synode vorlegte, waren folgende:

1) Die Vereinigung solle in Hinsicht auf das Miſsverhältniſs von 900,000 Lutheranern zu 2500 Reformirten in Würtemberg blos auf die Orte beschränkt werden, an welchen beide Religionstheile sich zusammenſinden.

Zwar äuſserten die Reformirten hin und wieder theils mündlich, theils in schriftlichen Eingaben, die Vereinigung sollte eben so, wie in andern Ländern, auf den ganzen evangelischen Religionstheil des Königreichs ausgedehnt werden. Es wurde ihnen aber erwiedert, daſs man in Hinsicht auf die geringe Zahl von Reformirten, die sich nur an wenigen Orten des Landes befinden, es nicht für zweckmäſsig halten könne, ein allgemeines Ausschreiben zu machen, übrigens es jedem Lutheraner im ganzen Königreiche frei stehe, das Abendmahl nach reformirtem Gebrauch zu feiern, was früher schon Keinem verweigert worden, und namentlich von Lutheranern, die unter einer Waldenser-Gemeinde gelebt hatten, wirklich geschehen war.

2) Da die Prädestinationslehre nicht zu den Glaubensartikeln der Reformirten in Würtemberg gehöre, das Unterscheidende zwischen der calvinischen und lutherischen Abendmahlslehre aber theils so fein sey, daſs es den ungebildeten und ungelehrten Mitgliedern sich

nicht wohl ganz deutlich machen lasse, theils in jedem Fall ohne Nachtheil für den religiösen Volksglauben unberührt bleiben könne, so möchte es am besten seyn, von einem Unterschied der Glaubenslehren nichts zur Sprache zu bringen.

3) Die äuſsere Form der Abendmahlsfeier solle beiden Theilen freigestellt, und das Abendmahl nach dem einen und dem andern Gebrauch entweder jedem Theil besonders an verschiedenen Tagen, oder am nemlichen Tage dem einen Theil unmittelbar vor oder nach dem andern (nach einem kurzen Zwischenraum, welcher etwa durch Absingung einer Strophe auszufüllen wäre) gereicht werden.

4) Der Gebrauch der französischen Sprache, dessen Aufhebung insofern schon in der Befugniſs des Staatsoberhaupts liegen dürfte, als es sich von Wegräumung eines wesentlichnn Hindernisses der ganzen geistigen Bildung und eines gedeihlichen Schulunterrichts handle, sey durchaus vom Gottesdienst und aus der Schule zu entfernen.

5) Es soll eine Gleichstellung der reformirten Geistlichen, Schullehrer und Candidaten des Predigt- und Schulamts mit den lutherischen eintreten, und in Rücksicht auf Beförderung zu Kirchen- und Schulstellen kein Unterschied mehr Statt finden.

6) Nach dem Abgang des zeitigen reformirten Dekans seyen die reformirten Gemeinden mit ihren Geistlichen und Schullehrern unter die Aufsicht der lutherischen Special- und General-Superintendenten zu stellen.

7) In allen reformirten Gemeinden seyen gleiche deutsche Kirchen- und Schulbücher einzuführen.

Dieser Punkt hatte in Beziehung auf die Liturgie und das Gesangbuch ganz keine Schwierigkeit: für

den Religions-Unterricht wurde der ohnehin zum Gebrauch in den Würtembergischen Kirchen und Schulen empfohlene braunschweigische Katechismus vorgeschlagen. Uebrigens wurden nach und nach für 275 fl. Schulbücher, und besonders Gesangbücher von der aus der Staatskasse bewilligten Summe unter die ärmeren Schulkinder der Waldenser-Gemeinden vertheilt.

8) Es soll eine Synode der Reformirten mit Zuziehung einiger Mitglieder des evangelischen Consistoriums einberufen werden.

Unser weiser, für die Förderung der geistigen und religiösen Bildung des Volks thätiger König ertheilte diesen Anträgen im Allgemsinen seine Genehmigung, sprach aber besonders als seinen höchsten Willen aus

1) daſs bei der Abendmahlsfeier kein Gewissenszwang staat finde;

2) daſs die französische Sprache unfehlbar aus den Kirchen und Schulen entfernt werden solle.

Mancherlei Umstände verzögerten die Abhaltung dieser Synode bis zum Anfang des Jahrs 1823. Bei derselben hatte einer der höheren Staatsdiener, welcher der reformirten Kirche angehört, und im Jahr 1818 auf höchsten Auftrag persönlich eine Untersuchung des Zustands der Waldenser-Gemeinden an Ort und Stelle vorgenommen hatte, den Vorsitz, und leitete ihre Verhandlungen; als königl. Commissarien waren zwei Mitglieder des Consistoriums, und von jeder reformirten Gemeinde der Geistliche nebst einem Abgeordneten, welcher in Gegenwart des reformirten Dekans und des Oberamtmanns förmlich durch Stimmenmehrheit gewählt worden war, gegenwärtig.

Bei der Synode räumten die Reformirten den Grundsatz ein, daſs durchaus kein wesentlicher Unterschied in Lehre und Glauben zwischen ihnen und den Luthe-

Digitized by Google

ranern statt finde, von dieser Seite also der Gemeinschaft des Gottesdienstes und Schul-Unterrichts kein Hinderniſs im Weg stehe. Die Beibehaltung der Form der Abendmahlsfeier wurde ihnen der königl. Willens-Erklärung gemäſs förmlich zugesichert. Gegen die Abstellung der französischen Sprache stimmten zwar einige Abgeordnete, und äuſserten den Wunsch, daſs man ihnen wenigstens noch einige Jahre den Gebrauch derselben gestatten möchte, erklärten sich aber doch am Ende bereit, sich dem höchsten Willen zu unterwerfen. Die Verzichtleistung auf das Wahlrecht wiesen nur zwei Gemeinden zurück, deren Weigerung einstweilen um so mehr auf sich beruhen konnte, als schon unter dem 10. Nov. 1821 von dem königl. Ministerium verordnet war, daſs nur solche Candidaten des Predigt- und Schullehreramts zu Pfarrern oder Schullehrern gewählt werden können, welche ihre Tüchtigkeit in einer vorher bestandenen Prüfung erprobt haben und der deutschen Sprache vollkommen kundig seyen, und die Wahlen der Pfarrer in jedem Fall unter der Leitung eines königl. Commissärs vorgenommen werden müſsten.

Nachdem der Bericht über die Verhandlungen dieser Synode erstattet, und die theils auf die Ergebnisse derselben theils auf die frühere Vorschläge gegründeten Anträge des evangelischen Consistoriums vorgelegt worden waren, wurden nun vermöge höchster Entschliessung vom 7. Sept. 1823 folgende Verfügungen getroffen:

1) Der Gebrauch der französischen Sprache soll beim Gottesdienst und in den Schulen abgestellt, und blos der französische Gesang in den Vormittags-Gottesdiensten noch eine Zeitlang gestattet, auch den beiden Gemeinden in Neuhengstätt und Grosvillars, deren Pfarrer der deutschen Sprache nicht mächtig sind,

Digitized by Google

Pfarrgehülfen zum Behuf der Einführung der deutschen Spracke beim Gottesdienst und Schulunterricht gegeben werden.

2) In Dürrmenz und Wurmberg solle die Vereinigung der Reformirten und Lutheraner, welche am erstern Ort durch den Wunsch des dortigen reformirten Pfarrers, auf eine lutherische Pfarrerei in Würtemberg versetzt zu werden, am zweiten aber durch die früher schon eingetretene Erledigung der reformirten Pfarrei begünstiget wurde, in Bälde zu Stande gebracht, in den übrigen Orten die Anschliessung beider Religionstheile aneinander allmählich eingeleitet werden.

3) Die reformirten Geistlichen und Schullehrer sollen den lutherischen gleichgestellt, daher den reformirten Zöglingen des Kirchen- und Schulamts der Zutritt zu den Bildungsanstalten eröffnet, und den Pfarrern die Theilnahme an der geistlichen Wittwenkasse unter billigen Bedingungen angeboten werden.

4) Nach dem Abgang des reformirten Dekans sollen die reformirten Gemeinden und ihre Geistlichen unter die Aufsicht der Dekane und General-Superintendenten gestellt, und den Sprengeln derselben zugetheilt werden.

5) Auf die Verbesserung des Schulunterrichts, besonders an solchen Orten, an welchen sich keine ganz tüchtige Schullehrer befinden, seye Bedacht zu nehmen.

6) Die Vereinigung des reformirten Stiftungsvermögens (das im Ganzen in 16000 — 17000 fl. besteht, zum Theil sehr unsicher angelegt, und an den meisten Orten zur Bestreitung der Ausgaben, welche darauf haften, unzureichend ist) sey als Folge der Vereinigung der Gemeinden einzuleiten.

Diese Verfügungen waren die Grundlagen der neuen Einrichtungen, welche im Laufe von 4 Jahren in dem Kirchen- und Schulwesen der reformirten Gemeinden gemacht wurden.

Innerhalb dieses Zeitraums sind 3 reformirte Pfarrer nach ihrem Wunsch auf lutherische Pfarreien versetzt, und 3 lutherische Candidaten des Predigtamts bei Waldenser-Gemeinden angestellt worden. An allen Orten, in welchen Reformirte und Lutheraner beisammenwohnen, haben sich beide Religionstheile zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienst und zum gemeinschaftlichen Schulunterricht ihrer Kinder vereiniget; und die Geistlichen und Schullehrer der lutherischen Mutterkirchen, welchen die lutherischen Bewohner von Waldenser-Orten als Filialisten zugetheilt waren, haben für ihre Lebens- oder Dienstzeit billige Entschädigungen erhalten, welche übrigens im Ganzen keine bedeutende Summe betrugen. Die deutsche Sprache ist überall beim Gottesdienst und in den Schulen eingeführt; die beiden Geistlichen in Neuhengstätt und Grosvillars, welche die deutsche Sprache wenigstens nicht fertig sprechen können, hatten geraume Zeit Gehülfen, welche den gröſseren Theil ihrer Verrichtungen in der Kirche und Schule übernahmen. Der erstere, Pfarrer in Neuhengstätt, ist jetzt mit einem Gehalt, der seiner Besoldung gleichkommt, in den Ruhestand versetzt, für den Zweiten in Grosvillars, versehen 2 benachbarte Geistliche die Kirche und Schule im Mutterort und im Filial Kleinvillars.

Was das heilige Abendmahl betrifft, so wurde in Beziehung auf die Feyer desselben unter allen gemischten Gemeinden mit den nöthigen Belehrungen darüber bekannt gemacht, daſs beide Religionstheile es ohne Verletzung ihres Gewissens nach dem lutherischen oder

reformirten Gebrauch begehen können, keiner aber veranlaſst werden solle, mit Widerspruch seiner Ueberzeugung von seinem bisherigen Gebrauch abzuweichen. Das heilige Abendmahl wird nun in den gemischten Gemeinden von Lutheranern und Reformirten theils nach dem Gebrauch der letzteren, theils nach dem Gebrauch beider Religionstheile, und zwar in dem letzteren Fall gleichzeitig mit wechselndem Vortritt des gesammten lutherischen und reformirten Theils der Gemeinden gefeiert. Der unerwartet frühe Tod des reformirten Dekans im Julius 1824 gab der Vereinigung beider Religionstheile ihre Vollendung, sowohl durch die Unterordnung der reformirten Gemeinden und ihrer Pfarrer unter die lutherischen Dekane und General-Superintendenten, als durch die Anschliessung der reformirten Gemeinden in Stuttgart und Canstadt an die evangelisch-lutherische Kirche. Die letztere fand indessen doch unerwartete Schwierigkeiten und Hindernisse, und verzögerte sich bis zum Anfang des gegenwärtigen Jahres. Bald wurde die Verschiedenheit der Glaubenslehre zur Sprache gebracht, ungeachtet bei der Synode zugestanden worden war, daſs kein wesentlicher Unterschied in Hinsicht auf Glauben und Lehre statt finde: bald deutete man darauf hin, daſs die Verfassung, durch welche drei bestehenden christlichen Confessionen im Königreich Schutz und Freiheit zugesichert sey, (Verfassungsurkunde §. 70. ff.) verletzt zu werden scheine, ungeachtet weder die freie öffentliche Religionsübung, noch der volle (gesetzmäſsige) Genuſs der reformirten Kirchen- Schul- und Armenfonds (§. 70.) durch die Vereinigung gestört, die §. 83. den Reformirten gegebene Zusicherung einer Verbesserung der kirchlichen Einrichtungen und Unterrichts-Anstalten aber durch ihre Anschliessung an

Digitized by Google

die evangeliſch-lutheriſche Kirche vollkommener, als durch irgend andere Maasregeln und Vorkehrungen erfüllt wird. Bald wollte man aufs neue daran Anſtoſs nehmen, daſs die Vereinigung keine ausgleichende (temperatiſe) ſondern eine verſchlingende (abſorptiſe) oder überhaupt keine wahre und vollkommene Vereinigung ſey, ungeachtet zwar zur Verhütung des Gewiſſenszwangs keine gleiche Abendmahlsfeier nach einer aus dem reformirten und lutheriſchen Gebrauch gemiſchten Form eingeführt, aber doch beiden Religionstheilen frei geſtellt wurde, in reformirten und lutheriſchen Kirchen das Abendmahl nach dem einen oder andern Gebrauch mit gleichen äuſseren Feierlichkeiten zu begehen.

Endlich verſtunden ſich die Reformirten in Canſtadt und Stuttgart dazu, ſich vor der Hand auf 2 Jahre an die evangeliſch-lutheriſchen Gemeinden an dieſen Orten anzuſchlieſsen, jedoch unter der Bedingung, daſs ihnen auf ſo lange noch geſtattet würde, ihren Stiftungsfonds ſelbſt unter der geſetzlichen Aufſicht der Regierung zu verwalten. Dieſs räumte man ihnen ein, und ſo hörte dann mit dem 30ſten Januar 1827 der abgeſonderte reformirte Gottesdienſt, welcher bis dahin noch durch einen Vikar verſehen worden war, auf, und das Abendmahl iſt ſeitdem in 2 lutheriſchen Kirchen Stuttgarts, ſo wie in der lutheriſchen Kirche zu Cannſtadt nach reformirtem Gebrauch, mit Theilnahme mehrerer Lutheraner gefeiert worden. Vor dieſer Abendmahlsfeier wurde jedoch, nachdem die Verhandlungen mit den Reformirten geſchloſſen waren, nun erſt im Stiftungsrath der Stadt Stuttgart die Frage aufgeworfen: ob das heil. Abendmahl in einer lutheriſchen Kirche, unbeſchadet der evangeliſch-lutheriſchen Religion nach reformirtem Gebrauch ge-

feiert, und von lutherischen Geistlichen ohne Verletzung ihres Gewissens nach diesem Gebrauch gereicht werden könne?

Nachdem einige geistliche Mitglieder des Stiftungsraths bereits zweckmäſsige Belehrungen darüber ertheilt hatten, hielt es das Consistorium doch noch für zweckmäſsig, in einem ausführlichen Erlaſs an den Stiftungsrath theils das ganze Vereinigungswerk sowohl in Deutschland überhaupt als besonders in Würtemberg aus dem richtigen Gesichtspunkt darzustellen, theils die Zweifel und Bedenklichkeiten gegen eine Abendmahlsfeier nach reformirtem Gebrauch in einer lutherischen Kirhce zu beseitigen. Der Stiftungsrath fand sich dadurch bewogen, alles der lutherischen Geistlichkeit anheimzugeben, welche kein Bedenken trug, den reformirten Gebrauch des Abendmahls in ihren Kirchen zuzulassen, und die Reichung desselben selbst zu übernehmen. Jedoch schien es räthlich, 8 Tage vor der ersten Abendmahlsfeier der Reformirten nachstehende Ankündigung von den Kanzeln abzulegen, und unter den Einwohnern der Stadt gedruckt zu verbreiten:

Ankündigung von der Anschliessung der Reformirten an die lutherische Kirche in Stuttgart.

Unsere reformirte Mitchristen in der hiesigen Stadt sind gesonnen, künftig nicht nur überhaupt an dem Gottesdienste unserer evangelischen Kirche Theil zu nehmen, sondern auch das heilige Abendmahl nach ihrem Gebrauche an unsern Altären zu feiern.

Diese Entschliessung ist eine Folge dessen, was seit 9 Jahren in mehreren deutschen Ländern, und seit 4 Jahren auch in unserem Vaterlande zur Vereinigung

der beiden evangelischen Kirchen, der lutherischen und reformirten geschehen ist.

Beide Theile, die in dem ersten Grundsatz der evangelischen und protestantischen Kirche: „daſs die heilige Schrift allein göttliches Ansehen habe, und die einzige Richtschnur des Glaubens und Lebens der Christen sey," übereinstimmen, haben es nämlich erkannt, daſs keine wesentliche Verschiedenheit des Glaubens und der Lehre zwischen ihnen Statt finde, und daſs es daher einmal Zeit sey, der unglücklichen Trennung, welche seit der Reformation zwischen ihnen bestanden hatte, ein Ende zu machen.

Die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl, welche früher eine Hauptscheidewand zwischen beiden Kirchen gewesen war, ist nämlich von den Reformirten in Deutschland längst aufgegeben, und war von den Reformirten in Würtemberg gar nie angenommen.

Ueber die Lehre vom heiligen Abendmahl aber spricht sich das Glaubens-Bekenntniſs der Reformirten dahin aus: „daſs der verherrlichte Gottmensch, unser Erlöser Jesus Christus diejenigen, welche das Gedächtniſsmahl seines Todes feiern, wahrhaftig mit seinem Leib und Blut auf eine himmlische Weise speise und tränke, um sie zum ewigen Leben zuzubereiten." Hierdurch widerlegt sich von selbst die gewöhnliche Meinung, die Reformirten nehmen blos an, daſs das Brod und der Wein im heil. Abendmahl den Leib und das Blut Christi bedeute.

Was aber die äuſsere Feier des heiligen Abendmahls betrifft, so unterscheiden sich, wie allgemein bekannt ist, die Reformirten von den Lutheranern durch den Gebrauch des Brodbrechens, den sie nach den Einsetzungs-Worten buchstäblich beibehalten. Unserer Kirche kann nun freilich kein Vorwurf

Digitized by Google

darüber gemacht werden, daſs sie statt des Brodbrechens das Reichen der Hostie, welches im 11ten Jahrhundert in der christlichen Kirche eingeführt wurde, angenommen hat, weil dadurch von dem Segen der Abendmahls-Feier zuverläſsig nichts verloren geht; aber tadeln können wir es gewiſs auf der andern Seite bei unsern reformirten Mitchristen nicht, daſs sie sich an den Buchstaben der Einsetzungs-Worte halten. Und kein erleuchteter evangelischer Christ wird daran zweifeln, daſs er mit gutem Gewissen und mit gleicher Andacht dieses heilige Mahl nach dem einen, wie nach dem andern Gebrauch feiern könne.

Freuen wollen wir uns also darüber, daſs unsere reformirten Mitchristen das heilige Abendmahl an unserem Altar, zwar nach ihrem Gebrauch, aber in christlicher Geistes-Einigkeit mit uns zu begehen entschlossen sind. Freuen wollen wir uns, wenn diejenigen, die bisher schon durch das Band Eines evangelischen Glaubens, so wie durch manche andere Bande mit uns verbunden waren, nun auch den Gott, welchen sie gleich uns im Geist und in der Wahrheit anbeten, und den Erlöser, den sie, wie wir, als den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen verehren, in Einem Tempel preisen werden.

Der Herr walte mit seinem Segen über seiner evangelischen Kirche, bewahre sie vor Trennungen und Spaltungen, und lasse den Geist des Friedens und der Eintracht auf ihr ruhen.

Stuttgart, den 2ten April 1827.

Evanglisches Consistorium.

Auf höheren Befehl.

Der Berichterstatter erlaubt sich, dem Schlusse seiner Erzählung noch einige Worte über den Unter-

Digitized by Google

ſchied der Lutheriſchen und Calviniſchen Abendmahlslehre beizufügen.

Es ſind folgende drei Punkte, durch welche ſich beide Vorſtellungsarten von einander unterſcheiden:

1) Nach Luther wird der Leib und das Blut Chriſti mit dem Munde empfangen — dieſs läugnet Calvin, behauptet aber dagegen, daſs bei der Abendmahlsfeier aus dem Leib Chriſti eine belebende Kraft in uns einſtröme, daſs uns auf dieſe Weiſe der Leib und das Blut Chriſti wahrhaftig mitgetheilt, und durch dieſe Mittheilung erſt die Früchte des Todes Jeſu angeeignet werden (Plank Geſchichte des proteſtant. Lehrbegriffs B. 5. Th. 2. not. 87. — Calvini Inſtitut. L. IV. c. 17. §. 8.). —

Zugegeben, daſs die Vorſtellung von dem Empfangen des Leibs und Bluts Chriſti mit dem Munde möglicher Weiſe einen, von der in unſern ſymboliſchen Büchern ausdrücklich verworfenen Idee eines ſinnlichen und leiblichen (kapernaitiſchen) Genuſſes verſchiedenen Sinn zulaſſe, ſo iſt doch unläugbar, daſs jene Vorſtellung unvermeidlich grobſinnliche und abergläubiſche, mit den Ausſprüchen Chriſti (Joh. 6, 63.) eben ſowohl als mit der geſunden Vernunft im Widerſpruch ſtehende Begriffe veranlaſſe, die eines geiſtigen Chriſtenthums und einer Abendmahlsfeier im Geiſte und in der Wahrheit unwürdig ſind; und eben ſo gewiſs iſt es, daſs Calvins Anſicht von dem Genuſs des Leibs und Bluts Chriſti keinem evangeliſchen Chriſten anſtöſsig ſeyn kann. Selbſt wenn man nach einer übrigens unerweislichen Erklärung des Ausſpruchs Chriſti Joh. 6, 54.: „Wer mein Fleiſch iſſet und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngſten Tage" — dem Ge-

Digitized by Google

nuſs des Leibs und Bluts Christi einen besondern Einfluſs auf die Veredlung des zur Wiederbelebung bestimmten menschlichen Körpers zuschreiben, oder nach einer eigenthümlichen Hypothese dem Genuſs des Leibs und Bluts Christi die Kraft zuschreiben wollte, den edleren und feineren Theil des menschlichen Körpers (den geistigen Leib, *σωμα πνευματικο*), welcher beim Tode mit der Seele verbunden bleibe, und in eine bessere Welt übergehe, zu erhalten und zu beleben; so ist Calvins Vorstelluugsart auch mit dieser Ansicht vereinbar. Wenn er sagt: wir werden mit dem Fleisch Christi gespeist, um unsterblich zu werden: so ist ohne Zweifel unter dieser Unsterblichkeit auch die Auferstehung des Leibes begriffen. Ueberdieſs aber muſs vermöge der engen Verbindung zwischen Seele und Leib des Menschen das, was Speise der Seele ist (der Leib und das Blut Christi), mittelbar auch einen wohlthätigen Einfluſs auf den Körper haben.

2) Nach Luther ist beim Abendmahl der Leib Christi der Substanz nach gegenwärtig, nach Calvin blos durch seine Wirksamkeit. Wie sich Luther die Substanz des Leibes Christi gedacht habe, läſst sich nicht errathen; auf jeden Fall scheint er von der Stelle 1. Corinth. 15, 50: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben" — nicht die Anwendung gemacht zu haben, die er gerade hier hätte machen sollen. Auch hatte er gar nicht nöthig, die Allgegenwart des Leibs Christi, die offenbar dem Begriff von einem Körper widerspricht, anzunehmen, um die Gegenwart dieses Leibes bei jeder Abendmahlsfeier zu behaupten. Hätte er sich den verklärten Körper Christi als einen Sonnenkörper, als eine feine Lichtmasse gedacht, so wäre dieſs genug gewesen, um eine über alle Orte der Erde, an welchen

Digitized by Google

das Abendmahl gefeiert wird, sich ausdehnende Gegenwart zu vertheidigen. Aber auch Calvin scheint sich nicht zu der Vorstellung von einer so feinen materiellen Beschaffenheit des Leibs Christi erhoben zu haben, so nahe er derselben durch den Ausdruck kam: „Christus strömt die belebende Kraft seines Körpers auf eine ähnliche Art in uns ein, wie wir durch die belebende Wärme der Sonnenstrahlen belebt werden.“ (Plank B. 5. Th. 2. Not. 91.) — Nur noch Ein Schritt weiter: und Calvin hätte sich so aussprechen können: „der Leib Christi ist beim Abendmahl gegenwärtig, wie die Sonne auf der ganzen Erde.“ Damit hätte er freilich auch nur eine Gegenwart durch die Wirksamkeit behauptet, aber seine Gegner würden, wenn sie sich nur mit ihm zu einer solchen Vorstellung von dem verklärten Leib Christi zu heben vermocht hätten, schwerlich mehr Lust gehabt haben, darüber zu streiten, in welchem Sinne man eine Gegenwart desselben beim heiligen Abendmahl annehmen müsse.

Auf jeden Fall ist die Annahme einer Gegenwart durch Wirksamkeit völlig genügend; und die Calvinische Ansicht befriediget in dieser Beziehung das religiöse Glaubensbedürfniſs bei der Abendmahlsfeier vollkommen.

3) Nach der lutherischen Vorstellungsart empfangen auch die unwürdigen üud ungläubigen Gäste beim Tische des Herrn den Leib und das Blut Chrisi; nach Calvin nur die Gläubigen.

Daſs dieſs eine wirkliche Verschiedenheit der Ansichten sey, läſst sich zwar nicht läugnen; aber genauer angesehen stellt auch dieser Unterschied sich als unbedeutend dar. Calvin sagt: „Christus bietet allen die geistige Speise seines Leibes, und das geistige Getränk seines Blutes an — aber die Ungläubigen weisen

es zurück, und verwerfen es; diese Verwerfung gereicht ihnen zur Verdammniſs." (Calv. Institut. L. IV. cap. 17. §. 33.) — Die lutherische Parthei dagegen behauptet: „die Ungläubigen empfangen wirklich den Leib und das Blut Christi, aber sie genieſsen beides unwürdig." Das Gemeinschaftliche dieser Behauptungen ist offenbar dieſs: „Auch auf die Ungläubigen will Christus bei der Abendmahlsfeier wohlthätig einwirken; es findet wirklich beim Abendmahl eine Einwirkung Christi, des Gottmenschen, auch auf die Ungläubigen statt, aber sie nehmen diese Einwirkung nicht auf, sie widerstreben dieser Wirksamkeit Christi; daher kann sie nicht beseligend für sie werden." — Und gerade dieses Gemeinschaftliche ist die Hauptsache, auf die es ankommt.

Aus diesen Bemerkungen, deren weitere Entwicklung hier nicht gegeben werden kann, geht unstreitig das Ergebniſs hervor: die Verschiedenheit zwischen der lutherischen und der calvinischen Abendmahlslehre hat durchaus kein solches Gewicht, daſs die gemeinschaftliche Abendmahlsfeier der Calvinisten und Lutheraner den mindesten Anstoſs erregen könnte; ja sie hat auf den religiösen Volksglauben und die fromme Andacht bei der christlichen Abendmahlsfeier ganz keinen Einfluſs.

Digitized by Google

V.

Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora. Pars I. De Gnosticorum Christianismo ideali. Pars II. Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole. Tub. 1827.

Der Unterzeichnete, der mit der ersten dieser beiden academischen Schriften sein Lehramt in der evangelisch-theologischen Facultät der hiesigen Universität im Jan. 1827 angetreten und in der zweiten im Namen derselben das Osterfest desselben Jahrs angekündigt hat, erlaubt sich nach dem Plane der neuen hier erscheinenden theol. Zeitschrift, und nach dem Wunsche des verehrten Herausgebers eine Anzeige ihres Inhalts nebst einigen weitern Bemerkungen hier einzurücken.

Die Veranlassung zu der Bearbeitung des genannten Gegenstandes gab dem Verf. das Interesse, das allgemeine Untersuchungen dieser Art für den Geschichtforscher haben, der es als eine Aufgabe seiner Wissenschaft betrachtet, die verschiedenartigen Erscheinungen, die sich auf dem Gebiete derselben darstellen, unter gewisse höhere und allgemeinere Gesichtspunkte zu ordnen, und auf einen Gegensatz der Ansichten und Ideen zurückzuführen, welcher eben deswegen, weil er in dem Organismus der geistigen Natur des Menschen seinen letzten natürlichen Grund hat, sich auch durch alle Perioden der Geschichte hindurchzieht. Der Gegensatz

Digitized by Google

des Rationalismus und Supranaturalismus in seiner strengen Form gehört zwar der neuern Zeit an, aber, genauer betrachtet und allgemeiner aufgefaſst, ist er so alt als das Christenthum selbst, und so sorgfältig der Historiker darüber zu wachen hat, vorgefaſste Ansichten der neuern Zeit nicht in das Alterthum und die früheren Perioden der Geschichte überzutragen, so gewiſs läſst sich doch auf der andern Seite über so viele Gegenstände der Geschichte ein neues und helleres Licht verbreiten, wenn wir bei der historischen Untersuchung zugleich auch den Standpunkt der neuern philosophischen Reflexion festhalten und zu Hülfe nehmen. Der Verf. erinnert in dieser Beziehung an die Lehrbegriffe der durch die Reformation und seit dieser Zeit entstandenen Religionsparteien, deren wesentlicher Unterschied zuletzt doch nur am sichersten durch ihr Verhältniſs zu dem Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus bestimmt werden kann, so wenig auch schon damals, wie es überhaupt zu gehen pflegt, dieser Gegensatz dem Namen nach zur Sprache, oder auch nur der Sache nach zum klaren Bewuſstseyn gekommen war. Eine äuſsere Veranlassung gab dem Verf. übrigens auch Stäudlin's kurz zuvor erschienene Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus vornehmlich in Beziehung auf das Christenthum. Götting. 1826. die über die Periode vor der Reformation sehr flüchtig hinweggeht, und in dieser wenigstens ihren Gegenstand keineswegs erschöpfend und befriedigend behandelt.

Historische Untersuchungen dieser Art müssen, wenn sie methodisch seyn sollen, von einer genauen Bestimmung der Begriffe, um welche es sich handelt, ausgehen, da, je weniger die Erscheinungen, die unter die Sphäre des Begriffs gebracht werden sollen, sich

bereits zu einer charakteristischen Form ausgebildet haben, und einen bezeichnenden Namen an sich tragen, um so bestimmter die Begriffe seyn müssen, die als Maasstab der Beurtheilung gelten sollen. Der Verf. definirt daher den Rationalismus als dasjenige System, das die menschliche Vernunft als höchstes Erkenntniſs-princip der Religion aufstellt, den Supranaturalismus als dasjenige, das die Erkenntniſs der Religion an eine äuſsere übervernünftige und übernatürliche Auctorität knüpft, so daſs wenigstens die Vernunft-Erkenntniſs selbst erst durch die hinzukommende göttliche Auctorität ihre befriedigende Begründung erhält. Diese letztere Bestimmung scheint durch die sogenannten rationalen Supranaturalisten, welche den Supranaturalismus als eine Forderung der Vernunft darstellen, und der Selbstständigkeit der Vernunft so wenig als möglich vergeben wollen, nicht wohl angefochten werden zu können, da sie bei einer strengen Prüfung ihres Princips und Verfahrens entweder geradezu als Rationalisten erscheinen, oder, wenn sie den Supranaturalismus im eigentlichen Sinn annehmen, zugleich auch die Zweckmäſsigkeit und relative Nothwendigkeit der Offenbarung, auf welcher ihr Supranaturalismus beruht, anerkennen müſsen. Wie kann aber die Zweckmäſsigkeit einer übernatürlichen Offenbarung anders dargethan werden, als durch die Voraussetzung der Unzulänglichkeit des an sich in der menschlichen Vernunft und Natur liegenden? Von einer sogenannten Deduction der Nothwendigkeit einer Offenbarung ist hiemit keine Rede, sondern nur von einer Reflexion über eine Thatsache, wie sie überall stattfindet, wo wir uns über den Zweck und die Bedeutung gegebener Thatsachen verständigen wollen. Jene äuſsere Auctorität aber, die der Supranaturalismus der menschlichen Vernunft ge-

genübersetzt, liegt in gewissen historischen Thatsachen, die sich uns mit dem Eindrucke des unmittelbar Göttlichen darstellen, während die Vernunft-Erkenntniſs auf bloſsen Thatsachen des Bewuſstseyns beruht. Daraus ergibt sich für alle diejenigen Fälle, in welchen der Rationalismus nicht in seiner reinen Form, sondern noch in Verbindung mit dem Supranaturalismus zum Vorschein kommt, das Urtheil, daſs, je mehr gewisse Lehren einen historischen Charakter an sich tragen, sie um so mehr auch dem Supranaturalismus näher stehen, als dem Rationalismus, der sich überall zu einer um so vollkommenern Form ausgebildet hat, je weniger er von äuſsern historischen Thatsachen abhängig ist. Diese Bemerkung hat hier hauptsächlich den Zweck, zur Unterscheidung einer doppelten Form des Rationalismus zu dienen, worauf nothwendig Rücksicht genommen werden muſs, wenn wir die verschiedenen dogmatischen Systeme vergleichen. Es gibt nämlich, zumal seit der neuesten Zeit, auch einen solchen Rationalismus, der zwar mit dem gewöhnlichen Rationalismus von dem Grundsatz der höchsten Auctorität und Selbstständigkeit der Vernunft ausgeht, zugleich aber die dem Supranaturalismus eigene historische Form auf die Thatsachen des Bewuſstseyns und die Vernunftideen so überträgt, daſs sie auf ähnliche Weise, wie die äuſseren historischen Thatsachen ohne die zeitliche Form nicht gedacht werden können, in einer zeitlichen Entwicklungsreihe erscheinen. Dieſs begründet einen Unterschied der Form: ebenso findet aber auch ein Unterschied der Materie statt. Der gewöhnliche Rationalismus legt auf die historische Thatsachen und auf die von diesen abhängigen Lehren des Christenthums kein Gewicht und unterscheidet Christus von den übrigen Menschen nicht der Art,

Digitized by Google

sondern nur dem Grad nach, jene andere Form des Rationalismus aber sucht sich auch die übernatürlichen Thatsachen des Christenthums anzueignen, und zwar vor allem dadurch, daſs sie Christus einen wesentlichen und ganz eigenthümlichen Vorzug vor allen andern Menschen zuschreibt. Sie stimmt darin mit dem Supranaturalismus zusammen, weicht aber doch bei genauerer Betrachtung völlig von ihm ab. Denn es zeigt sich bald, daſs sie bei allem Schein, die historische Realität des Christenthums zu behaupten, Christus doch für nichts anders halten kann, als für eine Vernunftidee. Der historische Christus wird zum idealen, und ebenso verhält es sich mit allen Lehren und Thatsachen, die sich auf Christus unmittelbar beziehen. Die in Christus ausgedrückte Idee ist die höchste Entwicklungsstufe des menschlichen Bewuſstseyns, welche nur nach allen vorangegangenen Stufen erreicht werden kann, insofern ist auch diesem System des Rationalismus die historische oder eigentlich zeitliche Form eigenthümlich (Gal. 4, 4.), der gewöhnliche Rationalismus aber hat dafür kein Interesse.

Daraus ergeben sich nun folgende theologischen Systeme:

I. Der Supranaturalismus, welcher, mag er der Vernunft mehr oder weniger einräumen, in jedem Fall alles, was zur religiösen Erkenntniſs und Beseligung des Menschen nothwendig gehört, von einer besondern, freithätigen, zu einer bestimmten Zeit erfolgten göttlichen Causalität ableitet.

II. Der Rationalismus, der in Ansehung des Göttlichen über die in sich selbst abgeschlossene Sphäre der menschlichen Vernunft und des menschlichen Bewuſstseyns nicht hinausgeht. Dieser Rationalismus ist aber entweder:

Digitized by Google

1. der gewöhnliche, der für den wahren Inhalt des Christenthums nur dasjenige hält, was bei richtigem Vernunftgebrauch der geistige Besitz aller Zeiten entweder wirklich war, oder doch seyn konnte, oder

2. der ideelle, der das Christenthum der Philosophie überhaupt und aller vorchristlichen Weisheit geradezu entgegensetzt, und darauf alles Gewicht legt. Das Christenthum ist zwar seinem ganzen Charakter nach eine natürliche Entwicklungsform, aber es nimmt in der Reihe der menschlichen Entwicklungsformen eine so hohe und eigenthümliche Stufe ein, daſs es zu allem vorangegangenen einen nicht blos relativen und graduellen, sondern wesentlichen und specifiſchen Gegensatz bildet und das Natürliche zugleich auch ein Uebernatürliches ist. Daher knüpft dieses System ganz anders, als der gewöhnliche Rationalismus, die ganze Bedeutung und Würde des Christenthums ausschlieſslich an die Person Christi.

Vergleichen wir diese beiden Formen des Rationalismus, so zeigt sich, daſs sie von einem entgegengesetzten Gesichtspunkt ausgehen. Die eine verwirft eben darum, weil ihr nur das durch die Vernunft Erkennbare als das Wahre gilt, alles, was im Christenthum mit dem Inhalt der Vernunft-Erkenntniſs nicht zusammenstimmt, die andere erkennt im Christenthum etwas ganz eigenthümliches von allem vorchristlichen wesentlich verschiedenes, schlieſst aber eben daraus, daſs es nichts schlechthin übervernünftiges und übernatürliches geben kann, daſs auch jenes aus der innern Natur des menschlichen Geistes müsse begriffen werden können. Der Verf. erinnert hier noch an die vollkommene Parellele, in welche diese beiden Formen des Rationalismus zu den beiden Hauptklassen der Unitarier der ersten Jahrhunderte stehen, wie sie schon

Novatian De trinit. c. 30. sehr treffend unterschieden hat. Die Einen schlossen aus dem Grundsatze der Einheit Gottes, daſs Christus nur ein bloſser Mensch seyn könne, die Andern gingen zwar auch von der Einheit Gottes aus, da sie aber die in der heil. Schrift Christus beigelegte göttliche Natur nicht in Zweifel zogen, so identificirten sie deswegen Christus mit Gott selbst. Jene wurden zu den Ebioniten gerechnet, diese wurden mit dem Namen der Patripassianer bezeichnet.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen und Begriffsbestimmungen wendet sich der Verf. P. I. S. 11. zu denjenigen Erscheinungen in der Geschichte des Christenthums während der ersten Jahrhunderte, die mit dem Rationalismus in der einen oder andern Form eine nähere Verwandtschaft zu haben scheinen.

Vor allem sollte man in den Schriften der ersten christlichen Apologeten die ersten Erörterungen über den Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus zu finden erwarten. Galt es doch auf der einen Seite die Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, auf der andern die Bestreitung derselben. Da aber beide Theile die Möglichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung sowohl in Hinsicht ihres Verhältnisses zur äuſsern Natur als zur menschlichen Vernunft auf keine Weise zu bezweifeln sich veranlaſst sahen (wie überhaupt Zweifel an dem Offenbarungsbegriff an und für sich dem Alterthum fremd sind), so bezog sich der Streit sogleich auf den Inhalt des Christenthums, auf die Wahrheit, Vernunftmäſsigkeit und die davon abhängige Gottes-Würdigkeit desselben, und die philosophische Hauptfrage, auf welcher der Streit des Rationalismus und Supranaturalismus in letzter Beziehung beruht, ob die menschliche Vernunft ohne göttliche Offenba-

Digitized by Google

rung sich selbst genüge, kam nicht zur Sprache. Bisweilen muſste sie freilich berührt werden, wie z. B. in den Vorwürfen, welche die Apologeten der in Widersprüche sich auflösenden Philosophie machten; es finden sich auch da und dort einzelne Behauptungen, die jener Frage nahe genug zu kommen scheinen. Die bemerkenswertheste Stelle dieser Art ist bei Orig. contra Cels. VII. 42. *Ἡμεῖς ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φυσις, ὅπως ποτ᾽ ἂν ζητῆσαι τὸν θεὸν, καὶ ευρεῖν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου.* Aber solche Stellen zeigen gerade dadurch, daſs von den Grundsätzen, welche sie aussprechen, keine weitere Anwenwendung auf die Sache selbst gemacht wird, daſs die eigentliche Differenz, auf welche es dabei ankommt, noch nicht zum Bewuſstseyn gekommen war. Es läſst sich daher nur so viel behaupten: Im Allgemeinen muſste den Apologeten, je angelegentlicher sie die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums vertheidigten, der Gedanke vorschweben, eine göttliche Offenbarung sey nicht blos höchst heilsam, sondern wegen der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft gewissermaſsen auch nothwendig, während ihre Gegner von der Anerkennung einer solchen Nothwendigkeit um so weiter entfernt waren, je mehr sie mit philosophischen Gründen das Christenthum bestritten.

Es drückt sich also allerdings auch hierin der Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus aus, obgleich die Principien beider Systeme in den streitenden Parteien selbst noch nicht zum Bewuſstseyn gekommen waren. So muſs aber auch jener Gegensatz sich überall kund geben, wo eine bedeutende religiöse und dogmatische Differenz in der Geschichte des Christenthums hervorgetreten ist. Hiemit macht der Verf. den Uebergang zum Hauptgegenstand der ersten Ab-

handlung, zu den der katholischen Kirche der ersten Jahrhunderte gegenüberstehenden gnostischen Parteien, über deren Verhältniſs zum Rationalismus eine genauere Untersuchung um so weniger überflüssig schien, da diese Frage zwar öfters aufgeworfen, aber auch in den neuern Schriften über die Gnostiker noch nicht zum Gegenstand einer besondern Erörterung gemacht, und neuestens von Stäudlin Gesch. des Rat. und Supr. S. 50. der von Einigen vorausgesetzte Rationalismus der Gnostiker sogar wieder geläugnet worden ist.

Die rationalistische Tendenz der Gnostiker legt sich ziemlich unzweideutig schon in ihrer beinahe allgemeinen Gewohnheit dar, eine geheime esoterische Tradition, die sie von einem zum Sektenhaupte gewählten Apostel oder apostolischen Schüler ableiteten, oder auch an irgend einen bekannten Namen der Vorzeit knüpften, als Quelle ihrer religiösen und christlichen Lehren vorzugeben. Gingen sie mit ihrer Tradition sogar, wie von Mehreren bekannt ist, über die Zeit Christi und der Apostel in die Periode der Patriarchen oder des ältesten Menschengeschlechts zurück, so schien ein so vager Begriff von Tradition ohnedieſs nichts anderes als nur überhaupt die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der ursprünglichen und reinen Natur des Menschen andeuten zu können. Eben so rationalistisch war das willkührliche, nicht blos exegetische, sondern insbesondere kritische Verfahren, welches sie sich bei den schriftlichen Urkunden des Christenthums erlaubten, woran nun nach Hahn's gründlicher Untersuchung (das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollständigsten Beweise dargestellt, daſs es nicht selbsständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lucas-Evangelium war. Königsb. 1823.) nicht wohl mehr gezwei-

ſelt werden kann. Alles dieſs bedarf keiner weitern Erörterung; ſchwieriger aber iſt die damit unmittelbar zuſammenhängende Frage, welche Form des Rationalismus die ihrige war, da ſie gerade die dem Chriſtenthum eigenthümlichen Lehren am meiſten hervorhoben. Dies erfordert einen Blick in den organiſchen Zuſammenhang des den gnoſtiſchen Parteien gemeinſamen Syſtems.

Ein tiefes Bewuſstseyn der Endlichkeit der menſchlichen Natur, aber auch ein eben ſo lebhaftes Bewuſstſeyn einer der endlichen Beſchränkung vorangehenden höhern Natur, ſind die beiden Grundgefühle des Gnoſticismus, und ſeine höchſte religiöſe Aufgabe iſt die Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen. Dieſe wird nun aber nach jenen beiden Grundgefühlen ſo aufgefaſst, daſs die zeitliche Entwicklungsreihe, welche durch jene drei Momente: Bewuſstſeyn der Endlichkeit, und auf der einen Seite Erinnerung an einen frühern höhern Zuſtand, auf der andern Hoffnung der Rückkehr zu demſelben geſetzt iſt, dieſelben Hauptmomente, in welchen ſich uns der ganze zeitliche Verlauf des Bewuſstſeyns darſtellt, auf das göttliche Weſen ſelbſt übergetragen wird. Das göttliche Weſen wird daher in einer zeitlichen Entwicklung begriffen gedacht, die der Entwicklung des menſchlichen auf dem Wechſelverhältniſs des Idealen und Realen beruhenden Bewuſstſeyns völlig analog iſt. An Andeutungen der Alten, welche dieſe Anſicht des Gnoſticismus geradezu ausſprechen, fehlt es nicht ganz, wie z. B. namentlich Tertullian De praeſcr. haeret. c. 7., wo er von den allgemeinen Aufgaben ſpricht, mit deren Beantwortung ſich der Gnoſticismus eben ſo beſchäftige, wie die Philoſophie, nicht blos ſagt, die Gnoſtiker unterſuchen: unde malum et quare, unde homo et quomo-

do, sondern auch: quod proxime Valentinus propoſuit: Unde Deus? scilicet de enthymesi et ectromate. Sie lieſsen also Gott selbst werden, und die enthymesis und das ectroma bezeichnen nach der Lehre der Gnostiker den Anfangs- und Endpunkt des schon bestimmteren Uebergangs des Idealen in das Reale, worauf dann erst auf die höchste Entäuſserung des Idealen im Realen die Rückkehr zum Absoluten erfolgt. Hauptsächlich aber erklärt sich dann daraus, warum die Gnostiker ebenso, wie neuere Philosophen den absoluten Gott von dem sich erst evolvirenden unterscheiden, mit so groſsem Nachdruck den Begriff des Absoluten in Gott hervorheben (wie so viele Prädikate beweisen, mit welchen sie den höchsten Gott benennen) und denselben so steigern, daſs er beinahe nur zu einem negativen Begriff wird, und nur das unbekannte Gesetz bezeichnet, das dem werdenden und sich entwickelnden Gott zu Grunde liegt. Je mehr das göttliche Wesen einer Reihe zeitlicher Entwicklungen unterworfen wird, desto mehr kommt darauf an, das Absolute in ihm im Begriff festzuhalten. Die Entwicklung des göttlichen Wesens aus seinem absoluten Urgrunde beginnt mit demselben Akte der Selbstthätigkeit, der das menschliche Selbstbewuſstseyn constituirt. Wie der erste Akt der geistigen Thätigkeit der Urakt des Bewuſstseyns ist, in welchem der Geist sich selbst ergreift, und sich selbst zum Object wird, worauf dann erst die einzelnen Kräfte und Vermögen sich sondern und in ihrer besonderen Wirksamkeit hervortreten, so ist auch nach den Gnostikern der erste Act der Selbstentwicklung und Offenbarung des göttlichen Wesens die *κατάληψις τȣ̃ ἀκαταλήπτȣ*, die *ἐνθύμησις ἑαυτȣ̃* (Vergl. Neander Genet. Entwickl. der vorn. gnost. Syst. S. 95. 98.) und mit dieser treten sodann aus dem absolu-

ten Gott, der selbst der Aeon ist, die einzelnen Aeonen, der Reihe nach, als die entfalteten Kräfte des göttlichen Wesens hervor, welche dasselbe unter verschiedenen Formen und Namen darstellen, aber auch schon durch ihre Benennungen (wie z. B. νȣ̃ς, λόγος, ἀλήθεια, φόνησις, σοφία u. s. w.) die Analogie der göttlichen Selbstoffenbarung mit der Entwicklung des menschlichen Bewuſstseyns sehr deutlich ausdrücken. Nannten doch mehrere Gnostiker den höchsten Gott selbst, sofern er sich offenbart, oder den νȣ̃ς, den μονογενής, den ersten Gedanken, in welchem Gott seiner selbst sich bewuſst wird, oder sogar den βυθος, geradezu Mensch. Vergl. Neander a. a. O. S. 102. 103. 149. 173. 231. 261. und besonders Tert. adv. Valent. c. 36. Iren. l. 12. Offenbar läſst sich dieser auffallende, auch von Neander nicht weiter erklärte gnostische Satz nur nach der hier gegebenen Ansicht begreifen. Wird einmal das göttliche Wesen aus dem Gesichtspunkt einer zeitlichen Entwicklungsreihe aufgefaſst, welche andere Entwicklungsform könnte es seyn, als die des menschlichen Bewuſstseyns?

Nach der Lehre von Gott kommt hier zunächst die gnostische Lehre von der Materie und vom Demiurg in Betracht. Die bekannte Differenz der Gnostiker über die Materie, die sie bald als leblose Masse, bald als selbstthätiges Princip des Bösen beschreiben, ist nur die Differenz der philosophischen und poëtischen oder personificirenden Ansicht. An sich ist die Materie der Gnostiker nur das Platonische μὴ ὄν, wie nach ihrem Begriffe von Gott als dem Absoluten im höchsten Sinne und nach ihrer Lehre von der ἀποκατασασις παντων nicht anders angenommen werden kann, um so mehr, da auch in dem Persischen Dualismus, aus welchem der gnostische geflossen ist, der Begriff Ahrimans, wenn

wir, wie hier geschehen muſs, Bild und Idee gehörig sondern, ein rein negativer ist (wie der Verf. schon früher Mythol. Stuttg. 1824. II. 2. p. 18. seq. und 377. gezeigt hat). Daraus folgt dann aber auch, daſs die Welt der Gnostiker keine eigentliche Realität haben kann, sie ist nur der Inbegriff der aus dem göttlichen Geiste hervorgegangenen und objectivirten Ideen, welche, wie überhaupt die Idee im Bilde real wird, von Stufe zu Stufe aus dem Idealen in das Reale übergehen und sich mehr und mehr in die sinnliche Materie einhüllen. Mit diesem Uebergang aus der idealen Welt in die reale, aus Gott zur Materie, aus dem lichten Princip zum finstern, beschäftigen sich alle gnostischen Systeme mit der gröſsten Anstrengung. Es sind die Leiden und Drangsale der Achamoth, die die Valentinianer und Ophiten besonders nach ihren verschiedenen Beziehungen mit so lebhaften Farben schildern: der Geist ist auf die letzte Stufe seiner Selbstentäusserung herabgekommen, aber auch so lebt in ihm ein ideales Bewuſstseyn, wodurch die Erlösung und die ganze Heilsordnung bedingt ist.

Zwischen Gott und der Materie, den äuſsersten Gliedern des Gegensatzes, steht in der Mitte der Demiurg, der ganz nach seiner Doppelnatur genommen werden muſs. Er nimmt auf dem Wege, der vom Idealen zum Realen abwärts geht, dieselbe Stelle ein, welche auf dem entgegengesetzten aufwärts führenden Christus oder der Soter inne hat, nur steht dieser Gott und der idealen Welt in demselben Verhältniſs näher, in welchem jener der Materie und der realen Welt, die seine Schöpfung und sein Reich ist, nahe steht. Der Demiurg ist mit Einem Wort nach dem wahren Sinn des gnostischen Systems das sinnliche Bewuſstseyn des Menschen, Christus das intellectuel-

Digitized by Google

le, sofern es als höheres Princip sich über jenes erhebt. Daſs nach Basilides und Valentinus der Demiurg der abhängige und bewuſstlose Diener der göttlichen Plane bei der Erscheinung Christi, überrascht von dem nun erst aufgehenden Bewuſstseyn der idealen Welt, sich Christus willig unterwirft, nach Marcion aber und den Ophiten der mehr selbstständige und von Gott abgewandte Demiurg auch gegen Christus feindlich handelt, erklärt sich nach dieser Ansicht sehr befriedigend. Der Mensch hat eine doppelte Natur, eine sinnliche und geistige. Beide sind einander entgegengesetzt, sofern es zwei verschiedene Principien sind; sie sind aber auch wieder Eins, sofern die Eine der Andern sich unterordnen soll, sofern beide zusammen die Eine Natur des Menschen ausmachen und das Bewuſstseyn der geistigen Natur sich nur aus dem vorangehenden sinnlichen entwickeln kann. Ergriffen vom Bewuſstseyn seiner höhern Natur glaubt der Mensch ein anderer zu seyn, als er zuvor war, bei ruhiger Ueberlegung erkennt er wiederum seine Identität. Eben dahin gehört, daſs nach den Gnostikern der Mensch bald über bald unter dem Demiurg steht. Er steht unter dem Demiurg, weil der Demiurg als die sinnliche reale Welt selbst zum Gott personificirt ist; er steht über dem Demiurg (worüber Neander a. a. O. S. 128. 233. zu vgl.), weil er nicht blos eine reale, sondern auch eine ideale Natur hat.

So sind es also drei Principien, Gott, Demiurg*) und Materie, welche den drei Principien des Menschen,

*) In Hinsicht des Demiurgs berührt hier der Verf. noch die Frage, in welches Verhältniſs ihn Marcion zu Gott setzte, worüber Neander Gen. Entw. S. 288. Kircheng. I. 2. S. 793.

Geist, Seele und Leib vollkommen entsprechen, will man die menschliche Natur nur aus zwei Principien bestehen lassen, so ist der Demiurg (weil ja die sinnliche Seite des Menschen im Gegensatz zur idealen auch seine negative ist) mit der Materie, und hinwiederum auf der entgegengesetzten Seite Christus mit dem höchsten Gott zu identificiren. Nach der allgemeinen Lehre der Gnostiker ist Christus aus der idealen Lichtwelt oder dem Pleroma herabgekommen, um den bisher noch unbekannten Gott zu offenbaren und zum Bewuſstseyn der Menschen zu bringen. In Christus ist also durch die Idee, die er zum Bewustseyn brachte, der bis dahin verborgene und noch unvollkommen existirende höchste Gott zum vollkommenen Bewuſstseyn des Menschen, und somit, da sich in der göttlichen Selbstoffenbarung immer nur wieder der Entwicklungsgang des menschlichen Bewuſstseyns abspiegelt und objectivirt, zur wirklichen Existenz gekommen, wofür das deutlichste Zeugniſs in dem Ausdrucke Marcions bei Tertull. adv. Marc. I. 19 ligt, Gott habe sich nur durch sich selbst offenbaren können in Christus Jesus, seinem circumlator, worin ungefähr dieselbe Identificirung Christi mit Gott ausgesprochen ist, wie von den Patripassianern Praxeas, Noët u. a.

Hieraus wird nun von selbst klar, wie eigentlich

---

und Hahn Diſſ. de gnosi Marc. antin. Regiomont. 1820. P. I. p. 11. verschiedene Meinungen aufgestellt haben. Der Vrf. glaubt nach seiner Entwicklung um so mehr Grund zu der Annahme zu haben, daſs streng genommen auch bei Marcion weder von drei Principien (nach Hahn) noch von zwei (nach Neander), sondern nun von Einem Princip im eigentlichen Sinne die Rede seyn kann. Es fehlt auch nicht an Andeutung, daſs er sich den Demiurg vom höchsten Gott abhängig dachte. (Vergl. Gieseler Halle A. L. Z. 1823. S. 850. 59.)

Digitized by Google

die Gnostiker Christus und das Christenthum auffaſsten. Christus ist, sofern er mit dem höchsten Gott aufs innigste verbunden ist, dasjenige Gottesbewuſstseyn im Menschen, durch welches und in welchem dem Menschen das vollkommenste Bewuſstseyn seiner idealen Natur und des höhern Zustandes, zu welchen er einst wieder gelangen soll, aufgeht. Das Christenthum ist daher nicht als eine freithätige Veranstaltung Gottes, sondern als eine Erscheinung zu betrachten, die aus einem nothwendigen Naturgesetz hervorgeht, dessen letzte nicht weiter erklärbare Ursache der unbekannte höchste absolute Gott ist, es entsteht, wenn der Mensch in dem natürlichen Gange seiner Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen seine höchste geistige Naturanlage, die zuerst nur in dem verborgenen Grunde seines Wesens verschlossen ist, in sich ausbildet und zum klaren Bewuſstseyn erhebt, es ist die höchste menschliche Entwicklungsstufe, wo sich mit dem tiefsten Gefühle der Endlichkeit der Gedanke der Nothwendigkeit der einstigen Rückkehr zum Absoluten, die Idee der Erlösung, wie sie in der Person Christi aufgestellt ist, verbindet. Je nachdem dieses Bewuſstseyn entweder als ein momentanes, von dem vorangehenden Gemüthszustand völlig verschiedenes, oder dagegen nach seinem natürlichen Zusammenhang mit demselben betrachtet wird, setzten die Gnostiker das Christenthum zur vorchristlichen Welt in einen mehr oder minder scharfen Gegensatz, wie wir dies namentlich in der Lehre des Basilides und Valentinus auf der einen und des Marcion auf der andern Seite finden. Zur Erläuterung hievon gehört noch folgendes: Die Gnostiker pflegten drei Menschenklassen zu unerscheiden: pneumatische, psysische und hylische, wofür Einige, wie Valentin und Marcion, geradezu sag-

Digitized by Google

ten: die Heiden seyen das Volk des Satan oder der Materie, die Juden des Demiurg, die Christen des höchsten Gottes. Vergl. Neander Gen. Entw. p. 129. Hahn Dissert. de gnosi Marc. antin. p. I. p. 12. Gieseler Hall. A. L. Z. 1823. S. 851. Das sind dieselben drei Principien, die wir oben unterschieden haben, πνευμα, ψυχη, σαρξ, und wie diese Bestandtheile einer und derselben menschlichen Natur sind, so stellen sich im Heidenthum, Judenthum und Christenthum in ihrer gegenseitigen Beziehung dieselben drei Momente oder Stufen dar, die im Entwicklungsgange des Menschen die wesentlichsten sind. Auf diese Weise kommen wir immer wieder auf jene idealistische Weltansicht, nach welcher der Mensch ein Mikrokosmos ist, der Prototyp des Universums und der Weltgeschichte, deren Hauptepochen durch dasselbe Gesetz bestimmt werden, welches auch das Entwicklungsgesetz jedes einzelnen Menschen ist, und die drei Menschenklassen Heiden, Juden und Christen gestalten sich nach dem Systeme der Gnostiker zu Einem Individuum nach den genannten drei verschiedenen Seiten seines Wesens.

Hiemit kehrt der Verf. wieder zu dem idealen Rationalismus zurück, welchen er oben von dem gewöhnlichen unterschieden hat. Offenbar ist das Gnostische Christenthum eine Form jenes idealen Rationalismus, es hält zwar den historischen Charakter des Christenthums fest, aber der ganze zeitliche Verlauf, welchen es voraussetzt, fällt nur in die Sphäre des Bewuſstseyns, Christus ist eigentlich keine historische und menschliche Person, sondern eine Vernunftidee, das Christenthum ist kein freier Willensact Gottes, sondern Resultat einer naturgemäſsen Entwicklung. Völlig auſser Zweifel setzt dies endlich noch der Doketismus der Gnostiker, welchen der Verfasser in eine

Digitized by Google

weit unzertrennlichere Verbindung mit dem Gnosticismus bringen zu müssen glaubt, als Neander annimmt. Er kann sich nicht überzeugen, daſs gerade der bedeutende gnostische Sectenstifter Valentin wie Neander Genet. Entw. S. 136 behauptet (in der Kirchengsch. I. 2. S. 722 f. ist diese Behauptung wenigstens nicht bestimmt zurückgenommen), kein Doket gewesen sey. Wenn der psysische Messias des Demiurg, der nach Valentin auf den wahren Christus herabkam (nach Theodot. Didasc. Anat. Opp. Clem. Al. S. 983. Ed. Pott.) ein *σῶμα ἐκ τῆς ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας* vom Himmel herabbrachte, durch die Maria nur *ὡς διὰ σωλῆνος* hindurchging, wenn alle seine sinnlichen Handlungen und Affectionen nur *κατ' οἰκονομίαν* geschahen, so ist nicht einzusehen, wie dies vom wahren Doketismus noch verschieden seyn soll. Die Gnostiker leugneten überhaupt allgemein alles reell Menschliche in Christus, und konnten auch nach der Consequenz ihres Systems nicht anders, aber ebendeswegen nicht etwa nur aus dem Grunde, weil ihnen, wie Neander sagt Gen. Entw. S. 43., die Lehre von der Erscheinung des Göttlichen in Knechtsgestalt ein Aergerniſs war, sondern vielmehr, weil ihr Christus rein ideal, die Idee des unbekannten Gottes, den er offenbarte, selbst war. Wäre Christus in einem wirklichen menschlichen Leib erschienen, so wäre der Gegensatz des Sinnlichen und Materiellen auf der einen und des Idealen und Göttlichen auf der andern Seite nicht so klar in die Augen gefallen. Darum legten auch die Gnostiker so groſses Gewicht auf die Taufe Christi am Jordan. Wäre Christus als Mensch geboren worden und herangewachsen, so hätte sich auch die Idee des höchsten Gottes, die er darstellen sollte, allmälig in seinem Geiste gebildet, und eben dadurch den Eindruck des Momenta-

Digitized by Google

nen, Auſserordentlichen, Uebernatürlichen verloren, welche sie als die höchste Entwicklungsstufen des menschlichen Bewuſstseyns nach dem idealistischen Standpunkte der Gnostiker haben sollte. Die Idee wäre nicht rein, sondern körperlich erschienen. Am meisten hob dieses Momentane in der ganzen Erscheinung Christi Marcion schon in dem Anfang seines Evangeliums nach Tertull. c. Marc. l. 19. hervor. Damit hängt zusammen, daſs sie auch dem Tod Christi keine Realität und keine Wirkung für den Zweck der Erlösung zuschrieben. Die Erlösung bestund nach ihrer Ansicht in dem Bewuſstseyn der Idee der Erlösung. Selbst die symbolisch-mystische Deutung, die die Manichäer dem Leiden und Tod Christi gaben (Vgl. Epist. Secund. Manich. ad August. Opp. Aug. Ed. Par. 1651. T. VI. p. 218. Aug. c. Faust. Manich. L. XXXII. l. c. p. 199.), verschmähten sie. Alles äuſserlich Reale, objectiv-Historische und wahrhaft Menschliche in Christus nach der biblischen Geschichte galt ihnen nur als täuschendes Scheinbild, und Clemens Alex. hatte Recht Strom. V. 1. dem Basilides den Vorwurf zu machen: *Ἦν, δ' ἂν καὶ δίχα τῆς τοῦ σωτῆρος παρουσίας χρόνῳ ποτ' ἀναλάμψαι δύνασθαι τὴν φύσιν.* Die *παρουσία τοῦ σωτῆρος* ist nach dieser Ansicht des Christenthums nichts anders, als das Hervortreten der Idee der Erlösung im Bewuſstseyn des Menschen in dem einstigen Zeitpunct der naturgemäſsen Entwicklung. Das Menschliche ist vom Göttlichen, das Natürliche vom Uebernatürlichen nur dem Standpunkt nach verschieden, und wie der ideale Rationalismus, da er nur dem Namen nach supranaturalistisch seyn kann, mit dem gewöhnlichen Rationalismus immer wieder zusammenflieſst, so darf zur Bestätigung der bisher entwickelten Ansicht nur noch dies hinzugefügt werden, daſs uns der Gnosticismus

wirklich auch diesen natürlichen Zusammenhang des idealen und gewöhnlichen Rationalismus zeigt. Die Gnostiker Carpocrates und sein Sohn Epiphanes stellten Christus, ob sie ihn gleich über die gewöhnlichen Menschen setzten, doch als natürlichen Menschen in Eine Klasse mit Pythagoras, Plato, Aristoteles, überhaupt allen denjenigen, welche durch innere geistige Kraft und die Erkenntniſs der Monas sich über die sinnliche Welt zu erheben wuſsten.

Je gewisser der Verf. überzeugt ist, daſs der Gnosticismus im Ganzen, wenn wir den den einzelnen Systemen gemeinsamen Grundcharakter auffassen und aus demselben seine bedeutenderen Modificationen zu erklären suchen, nur auf diesem Wege construirt werden kann, desto näher muſste sich ihm eine gewisse Verwandtschaft desselben mit dem Schleiermacher'schen Systeme aufdringe, welches er schon oben bei der allgemeinen Bestimmung des Begriffes des idealen Rationalismus in seinem Verhältniſs zum gewöhnlichen vorzugsweise vor Augen gehabt hat. Er hofft die Parallele, die er in der zweiten Abhandlung zwischen dem Gnosticismus und dem Schleiermacher'schen Systeme gezogen hat, werde für diejenigen nichts anstöſsiges haben, die nicht auf den Namen sondern auf die Sache sehen, und aus der Geschichte wissen, daſs es ebenso wenig jemals eine bedeutende philosophische Theorie gegeben hat, für welche sich nicht irgend ein ihr näher entsprechender paralleler Vorgang aufweisen lieſse, als deswegen eine solche aufhört, eine originelle, eigenthümliche und geistvolle zu seyn. Für den Verf. wenigstens hat die Schleiermacher'sche Glaubenslehre längst zu groſses Interesse gehabt, als daſs er nicht den Versuch, sich auch auf diesem Wege von einem so vielseitigen System, wie das in derselben aufge-

stellte ist, Rechenschaft zu geben, hätte der Mühe werth achten sollen. Je schwieriger es jedoch ist, eine bestimmte Ansicht vom Schleiermacher'schen System hier sogleich schon von vorn herein vorauszusetzen, desto nothwendiger scheint es dem Verf., den Gesichtspunkt, aus welchem er es auffassen zu müssen glaubt, kurz darzulegen, ehe er die Hauptpunkte der Vergleichung heraushebt.

Schleiermacher geht ganz abweichend von denjenigen Theologen, welche sogleich die heil. Schrift als die einzige Erkenntniſsquelle der christlichen Theologie voranstellen, von dem Gefühle der Abhängigkeit als dem Sitz und der Quelle der Frömmigkeit oder der Religion aus. So einfach dieser Satz ist, und so wenig nach des Verſs. Ueberzeugung dagegen eingewendet werden kann (er sucht die Wahrheit dieser Ansicht auch durch die Bemerkung zu rechtfertigen, daſs die Religion den Menschen nicht blos nach der einen oder andern Seite, wie die Philosophie nur nach der intellectuellen, sondern immer nach der Totalität seines Wesens auffaſst und sich daher auch nur auf den geistigen Mittelpunkt seines gesammten Wesen, also auf das Bewuſstseyn, oder das allgemeine Lebens-Gefühl, das nur ein niederer Grad des Selbstbewuſstseyns ist, beziehen kann, ohne daſs hier, wie noch immer geschieht, an das davon ganz verschiedene einseitige mystische Gefühl gedacht werden kann): so genau hängt er doch mit der ganzen Entwicklung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zusammen. Da nämlich das Abhängigkeitsgefühl sich auf verschiedene Art modificiren kann, so müssen die Hauptformen desselben beschrieben werden, um der christlichen Frömmigkeit ihre eigenthümliche Stelle anzuweisen. Diese Hauptformen sind die ästhetische und tele-

Digitized by Google

gische Religionsform. Das Christenthum gehört zur letztern: daher kann, wie überhaupt jede Religion die Aufhebung irgend eines Gegensatzes zum Gegenstand hat, die Lebenshemmung, die in ihm gefühlt wird und gehoben werden soll, nur ethischer Art seyn. Sie ligt im Bewuſstseyn der Sünde. Je stärker aber das Bewuſstseyn der Sünde ist, desto stärker ist auch das Bewuſstseyn der Erlösungsbedürftigkeit. Da es nun keine Erlösung ohne einen Erlöser gibt, so kann nur diejenige Erlösung als die vollkommenste gedacht werden, deren Stifter der Einzige ist, in welchem weder eine Hemmung noch eine Erlösungsbedürftigkeit, weder ein Gegensatz noch eine Aufhebung desselben gesetzt ist. Dies sind die einfachsten Sätze auf welchen die Schleiermacher'sche Construction beruht, aber schon hier zeigt sich, daſs alles von dem Zusammenhang der beiden Begriffe Erlösung und Erlöser abhängt. Daſs mit dem Bewuſstseyn der Sünde das Bewuſstseyn der Erlösungsbedürftigkeit auf das engste verbunden ist, wird niemand bezweifeln, wenn aber die Wirklichkeit der Erlösung nicht blos auf den Glauben an Gott überhaupt gegründet, sondern sogleich an den eigenthümlichen Begriff der Person eines von Gott verschiedenen Erlösers geknüpft wird, so ist doch vor allem zu fragen: woher dieser Begriff gegeben ist? Darauf kann es nun keine weitere Anwort geben als nur diese: Entweder fällt der Begriff des Erlösers mit dem Begriff der Erlösung völlig zusammen, so daſs er eigentlich nur die persönlich gedachte Idee der Erlösung ist, oder der Begriff des Erlösers ist ein im eigentlichen Sinn historisch gegebener. Den letztern Weg betritt Schleiermacher mit §. 18. nach welchem das Christenthum eine eigenthümliche Gestaltung der Frömmigkeit ist,

in welcher alles einzelne auf das Bewuſstseyn der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth zurückgeführt wird. Allein in der Ausführung desselben §. 18. ist dann sogleich nicht mehr von der Person Jesu von Nazareth, sondern von Christus als Erlöser die Rede, und wenn nun der Begriff des Erlösers so bestimmt wird, es dürfe in Christus als dem Gründer einer vollkommenen Erlösung gar keine Hemmung statt finden, es müſse in ihm das sinnliche Selbstbewuſstseyn und das höhere völlig dasselbe seyn, und Christus in einer schlechthin vollendeten Frömmigkeit gedacht werden, wenn Christus wirklich eine eigenthümliche erlösende Thätigkeit zugeschrieben werden soll; so kann dies doch wenigstens nicht als eine Bestimmung des Eigenthümlichen des Christenthums aus dem geschichtlichen Anfangspunkt (§. 17. Bd. I. S. 75.), welchen die Person Jesu bildet (S. 80.) angesehen werden. Ob die Person Jesu von Nazareth wirklich die Eigenschaften habe, die in dem hier aufgestellten Begriffe des Erlösers angenommen werden, ist doch in der That eine rein historische Frage, die nur durch eine historische Untersuchung der schriftlichen Urkunden der evangelischen Geschichte, welche freilich in der Einleitung dieser christlichen Glaubenslehre nirgends als eigentliche Erkenntniſsquelle des Christenthums aufgestellt werden, beantwortet werden kann. So lange aber dieſs nicht geschehen ist, ist auch nicht wohl einzusehen, was unter dem eigenen geschichtlichen Anfangspunkt in Beziehung auf das Bewuſstseyn der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth verstanden werden soll. Es beginnt auf diese Weise schon hier jene eigenthümliche Verbindung des Urbildlichen und Geschichtlichen, die zwar erst §. 114. Bd. II. S. 180. zur Sprache

kommt, sich aber durch die ganze Darstellung der Glaubenslehre so hindurchzieht, daſs das eine immer wieder unmerklich mit dem andern zusammenflieſst, was hier S. 85 das dem Stifter des Christenthums ausschlieſslich zukommende Band der äuſsern und innern Einheit oder der eigenthümliche Vorzug genannt wird, vermöge dessen das Christenthum von Christus nicht blos als Religionsstifter ausgeht, sondern Christus in der Gesammtheit seiner Thätigkeit als die vollendete Erlösung gesetzt wird. S. 81. Darauf muſs jeder, der der Construction der Schleiermacher'schen Glaubenslehre in ihrem eigenthümlichen Gange folgen will, vor allem seine Aufmerksamkeit richten. Eingeleitet wird sie durch den Satz §. 12, daſs die Frömmigkeit zur Gemeinschaft sich bildet durch die erregende Kraft der Aeuſserungen des Selbstbewuſstseyns, welcher in Verbindung mit dem andern Hauptsatz §. 9, daſs das Wesen der Frömmigkeit dieses ist, daſs wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig bewuſst sind, d. h. daſs wir uns abhängig fühlen von Gott, die beiden Elemente bildet, die der ganzen Construction des Systems zu Grunde liegen, aber sogleich auch die Frage nothwendig machen, in welchem Verhältniſs diese beiden Grundformen des religiösen Gefühls zu einander stehen. Nach der ersten Form ist das religiöse Gefühl ursprünglich ein für sich abgeschlossenes, ein in und für sich Bestimmtseyn des Gemüths (S. 50.), ein Zustand des Selbstbewuſstseyns, durch die zweite Form aber, durch die Beziehung des religiöſen Gefühls auf eine Gemeinschaft tritt es aus sich selbst heraus, es wird ein Aeuſseres, erscheint in einem historischen Zusammenhang, das Subjective stellt sich als ein Objectives dar. Haben wir nun, wie Schleiermacher

S. 49 ausdrücklich sagt, uns einer frommen Gemeinschaft als einer Thatsache zu versichern, und wird nur von jedem gefordert, sich zu erinnern, daſs *ihm in und aus einer solchen Gemeinschaft seine Glaubensweise geworden* sey, so ist ebendamit die zweite Form der ersten vorangestellt; das religiöse Gefühl des Einzelnen erscheint in seiner eigenthümlichen Gestaltung als Wirkung der erregenden Kraft des religiösen Gefühls, das sich ihm von auſsen mitgetheilt hat, und es entsteht dann auch für die wissenschaftliche Darstellung der Glaubenslehre die Aufgabe, auf den geschichtlichen Anfangspunkt der Gemeinschaft zurückzugehen, in welcher sich den Einzelnen das ursprüngliche religiöse Gefühl durch die erregende Kraft der Aeuſserungen des Selbstbewuſstseyns mitgetheilt hat. Wird aber das religiöse Gefühl nach der ersten Form als ein Zustand des unmittelbaren Selbstbewuſstseyns genommen, so kann es dann nicht wieder als ein von einer äuſsern Geimeinschaft abhängiges aus und in ihr gewordenes betrachtet werden, sondern es kann, wenn es auf eine äuſsere Gemeinschaft bezogen wird, in welcher dasselbe religiöse Gefühl das Gemeinsame ist, in dieser Beziehung nur wie in einem Reflex, in welchem es sich selbst objectivirt, erscheinen. Offenbar hängt hier auf dieselbe Weise, wie die Philosophie vor allem den empirischen oder apriorischen Ursprung der Erkenntniſs zu untersuchen hat, alles davon ab, in welches Verhältniſs diese beiden Formen zu einander gesetzt werden, ob die erste der zweiten oder die zweite der ersten untergeordnet wird, oder ob beide unabhängig einander gleichgesetzt werden. Sofern Schleiermacher in der Construction der Glaubenslehre überall zuerst von dem Selbstbewuſstseyn

ausgeht, ligt hierin von selbst die Beantwortung dieser Frage, sofern er aber doch wieder die Abhängigkeit des religiösen Gefühls von der äuſsern Gemeinschaft ausdrücklich behauptet, und den geschichtlichen Anfangspunkt, welchen die Person Jesu von Nazareth bildet, als nothwendiges Kriterium der eigenthümlichen Gestaltung der Frömmigkeit im Christenthum aufstellt, wird hier die Frage noch nicht zur klaren Entscheidung gebracht. Diese ist nach des Verfs. Ueberzeugung erst §. 34. Bd. I. S. 169. zu suchen: „Alle dogmatischen Sätze können auſserdem, daſs sie Beschreibungen menschlicher Zustände sind, noch in einer zweifachen Gestalt vorgetragen werden, als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt. Jede Beschreibung des frommen Gefühls ist die eines bestimmten innern Gemüthszustandes und dies ist die ursprüngliche Form. Da aber jede Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewuſstseyns auf ein bestimmtes auſser dem Bewuſstseyn zurückweist, welches Aeuſsere wegen des allgemeinen Zusammenhangs nur als ein Theil des Gesammtseyns auftritt, so kann der Zustand selbst auch erkannt werden, wenn dasjenige in dem Gesammtseyn oder der Welt beschrieben wird, worauf jener Zustand beruht, und dies ist die zweite Form." Nach dieser Erklärung sollte man zunächst die genannten beiden Formen (die dritte, die nur aus den beiden andern entsteht, kommt hier für uns nicht in Betracht) als zwei unabhängig neben einander stehende ansehen, oder vielmehr eher die erste der zweiten unterordnen. Wenn nun aber Schleiermacher fortfährt: „Was aber für uns die Hauptsache ist, das ist dieses, daſs Sätze von den beiden letztern Formen nichts enthalten, was nicht auch schon in

Sätzen von der ersten Form enthalten wäre, und daſs aus jedem Satz von der ersten Form sich Sätze von der zweiten und dritten entwickeln lassen, ja daſs andere Sätze von diesen beiden Formen in die christliche Glaubenslehre nicht hineingehören, wenn sich nicht dazu ein sie in sich schlieſsender Satz von der ersten Form aufzeigen läſst" — wenn er behauptet: „daſs streng genommen die erste Form hinreicht, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, und daſs es am besten wäre, diese Form ausschlieſsend auszubilden, da die andern doch nur mittelst ihrer in der wahren dogmatischen Bedeutung aufgefaſst werden können, und die andern Formen nur deswegen aus einem christlichen Lehrgebäude nicht auszuschlieſsen seyen, weil es dadurch seine geschichtliche Haltung und also seinen kirchlichen Character verlieren würde" — so erhellt doch wohl hieraus vollkommen, wie sich jene beiden Grundformen, in deren gegenseitigem Verhältniſs das Princip der Glaubenslehre ligt, zu einander verhalten. Bilden nur solche Sätze den eigentlichen Inhalt der christlichen Dogmatik, welche die innern Gemüthszustände beschreiben, und aus dem unmittelbaren Selbstbewuſstseyn genommen sind, so ist der historische und kirchliche Character wenigstens keine wesentliche und nothwendige Eigenschaft der Glaubenslehre. Mag auch allerdings die zweite Form von der ersten nicht getrennt werden dürfen, vielmehr in dieser schon ursprünglich enthalten seyn, so ist doch auch dies zur Bestimmung des Princips der christlichen Glaubenslehre noch nicht hinreichend, sondern es hängt zuletzt alles davon ab, ob die zweite Form eine für sich unabhängige und selbstständige ist, und einen nothwendigen bestimmenden Einfluſs auf die erste

Digitized by Google

hat. Dies aber scheint nach der Stellung und Bedeutung, welche Schleiermacher der ersten gibt, keineswegs angenommen werden zu können. Kann man im weitern Sinn alles, was den Gegensatz gegen das Historische bildet, das Philosophische nennen, (ohne daſs damit der von Schleiermacher mit Recht festgehaltene Unterschied des Philosophischen und Religiösen verkannt werden soll), so ist die historische Seite der Glaubenslehre ganz untergeordnet der philosophischen. Es verhält sich hiemit ebenso, wie mit der Erweiterung des Selbstbewuſstseyns auf die Gesammtheit alles endlichen Seyns, wovon Schleiermacher §. 41. Bd. I. S. 186. spricht. Wie sich überhaupt unser Selbstbewustseyn zu dem der menschlichen Gattung erweitern kann, so schlieſst auch das religiöse Selbstbewuſstseyn das Bewuſstseyn einer religiösen Gemeinschaft in sich, aber das zum Bewuſstseyn einer Gemeinschaft erweiterte Selbstbewuſstseyn ist nur eine bestimmte Form des unmittelbaren Selbstbewuſstseyns, aus dessen eigentlicher Sphäre wir nicht herausgehen. So wird auch jede vom Selbstbewuſstseyn ausgehende Construction der christlichen Glaubenslehre ihren idealistischen Character nicht verläugnen können.

Sind nun aber alle dogmatischen Sätze in der angegebenen dreifachen Form vorzutragen, warum hat es Schleiermacher nicht vorgezogen, nach derselben Form auch schon die Einleitung der Glaubenslehre, die in ihr gegebene Entwicklung des religiösen Gefühls, durchzuführen? Der Standpunkt, von welchem aus diese Glaubenslehre aufgefaſst werden soll, würde dadurch, wie es scheint, sich sogleich klarer dargestellt haben. Wird das religiöse Gefühl nach der ersten Form zuerst als innerer Gemüthszustand beschrieben, so ergeben

sich nach §. 16. als die am meisten von einander abweichenden Gestaltungen der Frömmigkeit diejenigen, bei denen in Bezug auf die frommen Erregungen das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen untergeordnet wird, und diejenigen, bei denen umgekehrt das Sittliche dem Natürlichen untergeordnet wird. Es sind die zwei Hauptformen, welche Schleiermacher die ästhetische und teleologische Religionsform nennt. Aber zwischen beiden gibt es noch eine dritte mittlere, welche Schleiermacher um jenes Gegensatzes willen nicht besonders hervorgehoben hat, nämlich diejenige, bei welcher zwar das Natürliche schon zurücktritt und das Sittliche hervortritt, aber blos noch als etwas Aeuſseres erscheint; es ligt zwar schon das Bewuſstseyn der Sünde zu Grunde, aber die Sünde selbst ist nur noch äuſsere Schuld, und das Ethische hat nur den Charakter des Legalen: es ist keine Unterordnung des einen unter das andere, wie bei jenen beiden andern Hauptformen, sondern eine gewisse Gleichstellung der beiden Elemente. Auf diese Weise stellt sich das religiöse Gefühl als innerer Gemüthszustand in dreifacher Gestaltung dar, wird es nun aber, wie es die zweite dogmatische Form fordert, auf ein Bestimmendes auſser dem Bewuſstseyn, auf eine äuſsere Gemeinschaft bezogen, oder erweitert sich das auf die eine oder andere Weise bestimmte Selbstbewuſstseyn nach Auſsen zum Bewuſstseyn des Geschlechts, so erhalten wir dadurch die jenen drei Gestaltungen der Frömmigkeit entsprechenden drei geschichtlichen Hauptformen der Religion, das Heidenthum, das Judenthum und das Christenthum, welche ihrem allgemeinen und eigenthümlichen Character nach nichts enthalten, was nicht zuvor schon in der ersten

dogmatischen Grundform als innerer Gemüthszustand gesetzt worden ist. Nehmen wir endlich auch noch auf die dritte dogmatische Form Rücksicht, wobei nach S. 170. Bd. 1. das Abhängigkeitsgefühl sich nicht blos auf das Subject des Selbstbewuſstseyns isolirt bezieht, sondern auch auf sein Zusammenseyn mit einer äuſsern Gemeinschaft, und ein frommer Gemüthszustand dadurch erkannt wird, daſs dasjenige in Gott beschrieben wird, wodurch ein solches Zusammenseyn geordnet ist, so ergeben sich uns hieraus die drei Hauptformen, in welchen der objective Begriff Gottes sich ausprägt, der Polytheismus, oder der mit Polytheismus vermischte Monotheismus, der theokratische Monotheismus, und der universale Monotheismus des Christenthums. Da aber das Abhängigkeitsgefühl an sich schon die Idee Gottes in sich enthält, so läſst sich die dritte auf die Idee Gottes sich beziehende Form immer wieder auf die beiden andern zurückführen, und wir kommen so immer wieder auf den Gegensatz, ob das religiöse Gefühl blos subjectiv als innerer Gemüthszustand oder objectiv und historisch aufgefaſst und dargestellt wird, und darauf ist, wie sich leicht zeigen läſst, in höherer Beziehung selbst der Gegensatz des Protestantismus und Catholicismus zurückzuführen, nach der Bestimmung, nach welcher Schleiermacher selbst denselben §. 28. gefaſst hat.

Stellt sich uns nach allem diesem das religiöse Gefühl in einer Reihe innerer Gemüthszustände dar, die sich wie Entwicklungsstufen zu einander verhalten, so ist das Christenthum durch die ihm eigenthümliche Idee der Erlösung die höchste und vollkommenste Entwicklungsstufe des religiösen Bewuſst-

Digitized by Google

seyns, deren wahrster Ausdruck Christus selbst ist, sofern der innerlich unterscheidende Charakter des Christenthums darin besteht, daſs Christus in der Gesammtheit seiner Thätigkeit als die vollendete Erlösung gesetzt wird (Bd. I. S. 81). Daher nennt denn Schleiermacher B. II. S. 256. die erlösende Thätigkeit Christi eine personbildende, indem ohne sie das höhere auf der Kraft des Gottesbewuſstseyns ruhende Leben nicht wäre persönlich geworden in uns, und wir verhalten uns S. 255. überhaupt in unserer Gemeinschaft zu Christo, bei der er der allein Thätige ist, gerade, wie sich in ihm selbst die menschliche Natur zu dem Göttlichen in ihm verhält. Die Erlösung geht nach den Principien dieser Glaubenslehre vollkommen in dem Erlöser auf, und der von Schleiermacher §. 113. Bd. II. S. 178. ausdrücklich aufgestellte Satz, daſs die Thätigkeit des Erlösers und seine eigenthümliche Würde in dem frommen Bewuſstseyn der Glaubigen als identisch gesetzt sind, die Person Christi und sein Geschäft rein in einander aufgehen S. 255., erhält hieraus erst seine wahre Bedeutung. Damit stimmt dann auch allein zusammen, daſs nach Schleiermacher die Art der Erlösung oder der Mittheilung der Unsündlichkeit und Vollkommenheit Christi durch seine erlösende Thätigkeit nur mystisch gedacht werden kann. Christus vereinigt sich mit den Glaubigen durch seine personbildende Thätigkeit so, daſs die Förderung unsers höhern Lebens die zur eigenen That gewordene That des Erlösers ist.

So vereinigen sich die wichtigsten Sätze der Schl. Glaubenslehre von selbst mit der aus den Principien ihrer Construktion sich consequent ergebenden Voraus-

Digitized by Google

setzung, daſs Christus eine rein ideale Bedeutung hat, und nach dem Verhältniſs, in welchem die dogmatischen Sätze der ersten und zweiten Form zu einander stehen, kann in jedem Fall der historische Christus nur eine dem idealen untergeordnete Bedeutung haben. Der historische Christus kann nur derjenige seyn, der die mit dem idealen Christus rein aufgehende Idee der Erlösung, wie sie sich aus dem religiösen Bewuſstseyn des Menschen auf eine bestimmte Weise von selbst entwickelt, ausgesprochen und dadurch eine religiöse Gemeinschaft gestiftet hat. Das Göttliche in ihm kann nur das in der Idee der Erlösung sich aufs vollkommenste ausdrückende Gottesbewuſstseyn seyn. Zur Rechtfertigung der hier dargelegten Ansicht verdient hier noch eine merkwürdige Stelle der Scheiermacher'schen Dogmatik verglichen zu werden. Schl. zeigt Bd. II. S. 183., daſs Christus für seine Person aus dem geschichtlich von ihm vorhandenen Gesammtleben nicht begriffen werden kann, und eben so wenig sein ganzes Erzeugniſs, und fährt dann S. 184. so fort: „Wollte man aber auf der andern Seite sagen: Christus, wie er im Glauben dargestellt wird, sey allerdings urbildlich, allein diese Erscheinung des Sohnes Gottes sey auch überall nur eine geistige in den Seelen der Menschen gewesen, geschichtlich aber in einer äuſsern einzelnen Person erscheinen habe der Sohn Gottes nicht gekonnt, so müſste man demnach der menschlichen Seele auch in dem Zustande der Sündhaftigkeit das Vermögen zuschreiben, ein reines Urbild zu erzeugen. Denn wäre die Idee Christi auch nur ein unvollkommenes Urbild, so müſste das Christenthum auch gedacht werden als auf eine höhere Entwicklung wartend. Konnte aber die menschliche Natur aus sich

selbst, wie sie war, ein reines Urbild erzeugen, so kann sie nicht in dem Zustande der Sündhaftigkeit gewesen seyn wegen des natürlichen Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen, ohne Sünde aber wäre auch die Erlösung nichts." Allein was hindert uns denn hier, dasselbe Wunder anzunehmen, worauf sich Schleiermacher unmittelbar zuvor beruft S. 183., um die Vereinigung des Urbildlichen und Geschichtlichen in Christus zu erklären? „Ist mit dieser Vereinigung wesentlich das Wunderbare nach der einmal für allemal fixirten Bedeutung des Wortes (d. h. so, daſs das Uebernatürliche auch wieder natürlich ist) in der Person des Erlösers anerkannt", so ist nicht einzusehen, warum die menschliche Natur nicht aus sich selbst ein reines Urbild erzeugen konnte, und es ist somit auch die Voraussetzung keineswegs beseitigt, daſs die Erscheinung des urbildlichen Christus eine geistige oder ideale ist, d. h. daſs Christus keine historische Person sondern eine Idee ist, die eine eigenthümliche Entwicklungsstufe des menschlichen Bewuſstseyns bildet. Ueberhaupt ist die Vereinigung des Geschichtlichen und Urbildlichen im Erlöser, von welcher Schleiermacher §. 115. Bd. II. S. 186. spricht, und vermöge welcher das Urbildliche in der Form des Geschichtlichen erscheinen, d. h. der Erlöser sich zeitlich entwicklen, aber jeder geschichtliche Augenblick zugleich das Wesen des Urbildlichen ausdrücken muſs, nicht verschieden von der Art und Weise, wie überhaupt eine höhere im Bewuſstseyn erwachte Idee in die äussere Erscheinung heraustritt und sich zeitlich entwikkelt. Eine solche Idee ist auch der mit der Idee der Erlösung rein aufgehende Christus, und wenn jede Idee in gewissem Sinne etwas Göttliches ist, so un-

Digitized by Google

terscheidet sich die Idee von Christus auf eine ganz eigenthümliche Weise von allen andern Ideen dadurch, daſs in Christus und somit in Allen, die er in seine Gemeinschaft aufnimmt, das einwohnende Gottesbewuſstseyn ein wahres Seyn Gottes wird (vgl. S. 163. Bd. II.). Nur unter dieser Voraussetzung, wenn die Vereinigung des Urbildlichen und Geschichtlichen in Christus eigentlich nur das Verhältniſs ausdrückt, in welchem die Idee von Christus in dem Menschen zum Bewuſstseyn kommt, und sich in ihm zeitlich entwickelt, wird klar, warum Schleiermacher der Lehre von Christus gerade diese Stellung in seiner Dogmatik gegeben hat. Unter der ersten dogmatischen Form kann von Christus nur unter der Voraussetznng die Rede seyn, daſs in ihm ein innerer Gemüthszustand, eine dem unmittelbaren Bewuſstseyn angehörende Idee beschrieben wird. Der eigentliche historische Christus gehört in die Sätze der zweiten Form, in welchen auf ein Bestimmendes auſser dem Bewuſstseyn zurückgewiesen wird, hier also in den zweiten Abschnitt von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Erlösung, oder in die Lehre von der Kirche, d. h. derjenigen religiösen Gemeinschaft, welche Christus als historische Person gestiftet hat. Somit trennt sich entweder der geschichtliche Christus vom urbildlichen, und der geschichtliche gehört in den zweiten Abschnitt, oder der geschichtliche hat im ersten Abschnitt in seiner Verbindung mit dem urbildlichen keine eigentlich historische Bedeutung.

Der Unterzeichnete weiſs die Vorzüge der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und die hohe Wichtigkeit eines so geistvollen und durchdachten Systems für die

Digitized by Google

Theologie nach vielfacher Beschäftigung mit demselben zu sehr zu schätzen, als daſs er hier den Wunsch unterdrücken könnte, dem berühmten Verfasser möge es gefallen, in einer ohne Zweifel bald zu erwartenden zweiten Ausgabe über das Verhältniſs, in welchem nach seiner Idee das historische und ideale Christenthum zu einander stehen sollen, sich bestimmter und unmittelbarer zu erklären, als bisher geschehen ist. Natürlicher ist freilich nichts, als daſs jede christliche Glaubenslehre, zumal eine nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche dargestellte, alles vermeidet, was sie in den Verdacht bringen könnte, sie wolle das historische Christenthum auf irgend eine Weise fallen lassen: eben so natürlich ist aber auch, daſs, je vollkommener und selbstständiger das ideale Christenthum, das doch Niemand in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre wird verkennen können, sich ausgebildet hat, das historische nicht dieselbe Wahrheit und Realität behaupten kann, welche es ohne dasselbe hat. Ein unstetes Hin- und Herschwanken aber zwischen verschiedenartigen Principien möchte sich jede andere Glaubenslehre eher zu Schulden kommen lassen, als die Schleiermacher'sche. Um so verzeihlicher möge daher dem Verfasser derselben das Bestreben derer erscheinen, die sie nach der Einheit eines Systems aufzufassen suchen.

Die Vergleichung des Gnosticismus mit der Schleiermacherschen Theologie, für deren Zweck die bisherige Erörterung gegeben worden ist, betrifft nun folgende Hauptpunkte:

I. Nach Schleiermacher bildet sich das religiöse Gefühl im Christenthum zum Bewuſstseyn der Sünde

Digitized by Google

und zum Bewuſstseyn der Erlösung. Ebenso sind nach der Gnostischen Lehre die Elemente des religiösen Lebens das tiefste Gefühl der endlichen Beschränkung und das Bewuſstseyn eines höhern idealen Zustandes, der vormals war, und einst wieder seyn soll. Eben darum, weil beide Systeme von einem unmittelbaren christlichen Gefühl oder Bewuſstseyn ausgehen, wird in ihnen die Schrift als Erkenntniſsquelle zurückgesetzt, was sich bei Schleiermacher, freilich auf ganz andere Weise als bei den Gnostikern, dadurch zeigt, daſs die Lehre von der heil. Schrift nur in dem Abschnitt über die Kirche, nicht aber in der Grundlegung der Dogmatik eine Stelle gefunden hat. Uebrigens trifft hier Sohleiermacher unmittelbares christliches Selbstbewuſstseyn oder Gefühl mit dem wahren Sinne der ältern dogmatischen Lehre vom testimonium spiritus s. auf merkwürdige Weise zusammen. Von den Gnostikern unterscheidet sich aber zugleich Schleiermacher sehr bestimmt dadurch, daſs er den Gegensatz oder die Lebenshemmung im Menschen einzig nur auf das Bewuſstseyn der Sünde bezieht, somit alles abschneidet, was blos philosophische Speculation ist, ohne ethische Bedeutung, wie die gnostischen Lehren von der Präexistenz und ihre Aeonensysteme, die ohne Zweifel die *μῦθοι καὶ γενεαλογίαι ἀπέραντοι* sind, *ἅιτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει* 1. Tim. I. 4. Dies ist der Unterschied der *πιστις* und *γνωσις*. In der Gnosis ist der Ursprung der Sünde noch zu wenig verschieden von einer verhängniſsvollen Nothwendigkeit, in deren Folge die Seelen in die zeitliche Ordnung herabkommen.

II. Die Erlösung ist in beiden Systemen der Mittelpunkt des Ganzen, aber auch über die Person und

Würde des Erlösers stellen beide Systeme dieselbe Ansicht auf. Christus ist in dem einem, wie in dem andern eine ideale Person, die vollkommenste Idee des höchsten Gottes; oder, wie Schleiermacher sagt, dasjenige Gottesbewuſstseyn im Menschen, das ein wahres Seyn Gottes ist. In Hinsicht der Verschiedenheit der Gnostiker wegen des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum, da es Einige demselben näher brachten; Andere von demselben schärfer trennten, schlieſst sich natürlich Schleiermacher an die letztern an, da der aus dem Judenthum hervorgehende Christus nur der geschichtliche ist, der über dem Judenthum stehende aber der urbildliche. Die gröſste Analogie hat mit ihm Marcion, der mit dem tiefsten religiösen Gefühl besonders das Auſserordentliche, Plötzliche, Neue, Uebernatürliche im Christenthum hervorhob, und sich mit ethischer Tendenz von transcendenten mythischen Speculationen am meisten fern hielt. Nach beiden Systemen ist Christus, wie es der ideale Rationalismus mit sich bringt, sowohl menschlich als göttlich, sowohl natürlich als übernatürlich, d. h. die höchste Entwicklungsstufe des Bewuſstseyns, oder die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur. Schl. Bd. II. S. 169. In dieser Relativität gleichen sich die so oft vorkommenden scheinbar widersprechenden Sätze aus: daſs der Mensch sich selbst nicht erlösen könne, und daſs in Christus nichts schlechthin Uebernatürliches sey.

III. Die Idee Gottes wird nach Schleiermacher, wie nach den Gnostikern erst durch die Idee der Erlösung im Bewuſstseyn des Menschen vollendet. Beide Systeme stellen daher Gott nach der Analogie der Entwicklung des menschlichen Bewuſstseyns und in Be-

ziehung auf das Bewuſstseyn unter der Form einer successiven Entwicklung dar. In Christus stellt sich das vollkommenste Gottesbewuſstseyn dar, aber es kommt erst mit der Erfüllung der Zeit zur Erscheinung. Durch den Gegensatz des unbekannten und geoffenbarten Gottes, des Demiurgs und Christus werden dort dieselben auf die Natur des Menschen sich beziehenden Entwicklungsstufen unterschieden, wie hier durch den Gegensatz des Reichs der Natur und des Reichs der Gnade, des Standes der Sünde und des Standes der Erlösung. Am meisten drückt sich dies in der Schleiermacherschen Dogmatik in der Art aus, wie die göttlichen Eigenschaften durch das Ganze so vertheilt sind, daſs sie den einzelnen Entwicklungs-Momenten des religiösen Selbstbewuſstseyns oder dem objectiven Ausdruck derselben genau entsprechen. Um so strenger wird dann aber auch in beiden Systemen von dem zeitlich sich entwickelnden Gott oder Gottesbewuſstseyn der Begriff des Absoluten in Gott unterschieden, aber auch so abstract und negativ genommen, daſs Schl. nur bei dem reinsten Begriff der Ursächlichkeit stehen bleibt: Gott ist nur das innere verborgene Gesetz, das der zeitlichen Entwicklung des Lebens und Bewuſstseyns zu Grunde ligt. — Von selbst bietet sich hier eine Vergleichung der Scheiermacher'schen Lehre mit der Schelling'schen in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit. Philos. Schriften. I. Bd. S. 399. sq. dar. Wie Schleiermacher drei Momente der Idee Gottes unterscheidet: 1. den absoluten Gott im strengsten Sinn; 2. Gott, sofern in ihm noch keine Beziehung auf Christus und den Erlöser ist; 3. Gott in Christus, oder die durch das Bewuſstseyn der Erlösung in Christus vollendete Idee Gottes; so stellt Schelling die

drei Principien auf: 1. Gott den höchsten Urgrund oder Ungrund, die Indifferenz; 2. die Natur oder das Reale, den Grund in Gott; 3. Gott im eminenten Sinn, Gott als Geist, das Ideale. Der Unterschied ist nur, daſs das eine System mehr einen philosophischen das andere mehr einen theologischen Charakter an sich trägt. Aber auch schon Schelling hat die Grundideen seiner idealistischen Lehre von Gott mit den Epochen der Weltgeschichte so in Verbindung gesetzt, daſs sich in Christus und dem Christenthum die Hauptepoche der Selbstoffenbarung Gottes darstellt, durch welche der Unentwickelte zum Entwickelten wird, und daſs auch nach seiner Ansicht dasselbe Verhältniſs zwischen dem Christenthum und der vorchristlichen Welt stattfindet, wie nach Schleiermacher. S. Schelling a. a. O. S. 458—461.

IV. Die menschliche Willensfreiheit scheint in beiden Systemen auf ähnliche Weise theils gehoben, theils gefährdet. Mehrere der vornehmsten Gnostiker sprachen von einer verhängniſsvollen Nothwendigkeit, welcher der Mensch als Glied der sinnlichen Weltordnung unterworfen sey, aber sie schrieben ihm eine um so reellere Freiheit vermöge der durch Christus bewirkten Erlösung zu (Neander Gen. Entw. S. 139. seq.). Nach Schleiermacher kann die Freiheit nur in der Kraft des Selbstbewuſstseyns bestehen, und wenn die Religion überhaupt das Gefühl der Abhängigkeit von Gott ist, so wird eine Religionsform die Freiheit und ethische Würde des Menschen um so sicherer anerkennen, je bestimmter sich in ihr das Bewuſstseyn dieser Abhängigkeit ausspricht. Auf der andern Seite aber bleibt in einer solchen vom Selbstbewuſstseyn ausgehenden Theorie das Verhältniſs des

Digitized by Google

individuellen Selbstbewuſstseyns zu dem inneren Entwicklungsgesetz, von welchem es abhängig ist, stets unbegreiflich. Zu vergessen ist aber hier nie der teleologische und ethische Gesichtspunkt, welchen Schl. für das Christenthum durchaus feſthält.

V. Idealistisch darf man nach allem bisherigen mit Recht den gemeinsamen Grundcharakter beider Systeme nennen. Auch in Hinsicht des Gnosticismus kann diese Ansicht nichts Befremdendes haben wenn man bedenkt, daſs hier nur von der allgemeinen Tendenz des Gnosticismus, die in den einzelnen Systemen und Individuen auf sehr verschiedene Weise mit einem höhern oder geringern Grad der Bestimmtheit zum Bewuſstseyn kommen konnte, die Rede ist, und dann besonders das Verhältniſs des Gnosticismus zur symbolischen und mythischen Naturreligion des Alterthums, deren idealistische Weltansicht auf sehr einfachen Principien beruht, in Erwägung zieht. In der That findet hierin solches Verwandtschaftsverhältniſs statt, daſs sich uns in dem christlichen Gnosticismus der Conflict der alten Naturreligion mit dem Christenthum darstellt, und ein System, das sich auf irgend eine Weise dem Gnosticismus nähert, wird immer auch die Naturseite der Religion vorzüglich hervorheben. Dies gilt auch von dem Schleiermacher'schen Systeme, sosehr in ihm alles ethisch gewendet ist, und dies ist es eigentlich, was der demselben so oft gemachte Vorwurf sagen will, daſs es sich zum Pantheismus hinneige. Das aber ist klar, daſs durch die Schleiermacher'sche Theologie der Streit des Rationalismus und Supranaturalismus ganz auf den höhern Gegensatz des Idealismus und Realismus zurückgeführt ist, dessen Entscheidung auch in Beziehung auf das Christenthum nur in dem

Digitized by Google

Verhältniſs ligt, in welchem überhaupt die πιςις zur γνωσις steht.

Aus den einzelnen Bemerkungen, welche in den Zusammenhang der Abhandlung selbst nicht aufgenommen werden konnten, mögen hier blos folgende zwei kurz ausgehoben werden:

1) Im ersten Theil S. 14. Not. 4. wo von der Literatur und den bisherigen Untersuchungen des Gnosticismus die Rede ist, glaubt der Verf. es mit Recht befremdend finden zu dürfen, daſs bisher die Indische Religionsphilosophie noch nicht bestimmter als eines der verschiedenen Elemente desselben nachgewiesen worden ist. Er erinnert daher an eine in dieser Hinsicht sehr beachtenswerthe Stelle in J. J. Schmidts Forschungen im Gebiete der ältern relig. polit. und liter. Bildungsgesch. der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter. Petersburg 1824. S. 241., wo auf die Verwandtschaft des Gnosticismus mit dem Buddhaismus aufmerksam gemacht und namentlich die Vermuthung aufgestellt wird, Simon, der Zauberer, habe seine Lehre aus dem Indischen Buddhaismus geschöpft, eine Bemerkung, die um so wichtiger ist, je gröſseres Dunkel auch nach Gieselers Urtheil (Hall. A. L. Z. S. 854) noch immer auf der Geschichte Simons und der Simonianer ligt. In der That spricht alles für die Wahrheit der genannten Ansicht. Untergötter zwischen Gott und der Welt nahmen alle Orientalischen Religionen an, aber nur die Indische hält stete Incarnationen und Menschwerdungen der Gottheit für nothwendig, damit die bestehende Weltordnung nicht in Nichts zurückfalle. In diesem Sinn sagte wohl

Digitized by Google

Simon der Magier von sich, er sey *μέγας τις*, oder *ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη* Act. VIII. 9. 10. Eben diese Idee liegt aber allen gnostischen Systemen zu Grund, und wie läſst es sich wohl bei ihrem sonstigen Verhältniſs zum Christenthum erklären, daſs sie gerade die Idee des in Christus Mensch gewordenen Gottes so allgemein und so bedeutungsvoll hervorhoben, wenn nicht in der Lehre, die sie zum Christenthum mitbrachten, schon eine gewisse Verwandtschaft mit dieser Idee lag? Nur hat kein Gnostiker sich selbst für einen menschgewordenen Gott ausgegeben, wie Simon der Magier, was jedoch nur der Unterschied der Gnosis und der Magie ist. Die Lehre der Simonianer enthält offenbare Spuren buddhaistischen Einflusses. Die von den Simonianern dem Simon als Gattin beigestellte Helena, die Idee Gottes, die Mutter aller Genien, die *παμμητωρ σοφια*, aber auch die trojische Helena (was nach Eustath. ad Odyss. V. 120. und selbst nach Plato im Phaedr. p. 243. und De Rep. IX. p. 568. nicht befremden kann), ist die Indische Maja, die Mutter der realen Welt, und Simon und seine Gattin Helena erscheinen in demselben Verhältniſs, in welchem sich die Buddhaisten Gott oder den Geist als Urmann, Urvater, die Materie als Urfrau, Urmutter denken. (Vergl. die gründliche Abh. über Ind. Relig. und Philos. Hermes XXIV. 1824. S. 300. Nach Clem. Al. Strom. II. 11. (Vgl. Potter S. 456. ad h. l.) verehrten die Simonianer Gott als E *τως*, welcher sicher kein anderer ist, als der auf der stehenden Weltsäule mit versunkenem Geist sitzende Buddha (s. die genannte Abh. S. 300.) und der Grundsatz *ἐξομοιοῦσθαι τρόπον τῷ Ἑστῶτι ὃν σέβουσι* ist der Grundsatz des Buddhaistischen Quietismus. Ist der altindische Buddha nach Ritter (Vorh. der

Digitized by Google

Europ. Völkergesch. 1820) der alte Semo-Herakles, so mag das Verhältniſs des Namens Simon zu Semo in Verbindung mit der Bedeutung der Namen Dositheus und Menander, die auch wieder die δύναμις θεοῦ μεγάλη und den Εστὼς ausdrücken, so wie auch die sonderbare Sage von der Bildsäule des Simon bei Just. M. Apol. I. 26. 56. aufs neue Aufmerksamkeit verdienen. — Der Unterzeichnete hofft auf diesen Gegenstand und auf einige damit zusammenhängende Bemerkungen über die Samaritanische Theologie an einem andern Orte zurückkommen zu können. — In jedem Fall läſst sich wohl nicht verkennen, daſs der gnostische Doketismus aus dem Indischen Buddhaismus geflossen ist, da keine andere Religion einen so unsteten und verfliessenden Zusammenhang zwischen Geist und Materie zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Welt annimmt, als eben diese.

2. S. 33. Not. 14. werden die verschiedenen von Neander Gen. Entw. und Kirchengesch. I, 2. S. 661. Vater Kirchenhist. Arch. von Stäudlin u. s. w. 1823. 1. Heft S. 97. und Gieseler Hall. A. L. Z. S. 831. seq. gemachten Versuche, die gnostischen Systeme nach der Beschaffenheit ihres Inhalts zu unterscheiden und einzutheilen, angeführt und geprüft. Dem Verf. scheint nach seiner Ansicht, daſs alle gnostischen Systeme nicht der Art, sondern dem Grad nach verschieden sind, und daſs die Gnosis nicht blos das Judenthum, sondern auch das Heidenthum mit dem Christenthum vermischt habe, mit Rücksicht auf diese drei im Gnosticismus in einem verschiedenen Verhältniſs erscheinende Elemente folgende Classification am meisten in der Natur der Sache begründet zu seyn. Es gibt drei Arten gnostischer Systeme:

Digitized by Google

1) Solche, in welchen das mit dem Christenthum vermischte Heidenthum noch so vorherrscht, daſs das Christenthum kaum noch eine Stelle finden kann. Dahin gehören Simon und die Simonianer, die Ophiten, über deren vorchristlichen und unchristlichen Pantheismus Neander Gen. Entw. S. 246. zu vergl., und besonders die Manichäer, in dieser Hinsicht die Vollender des Gnosticismus.

2) Solche, welche das Christenthum in engere Verbindung mit dem Judenthum setzen, wie Basilides, Valentinus, Bardesanes u. a.

3) Solche, welche das Christenthum in seinem eigenthümlichen Charakter so hervorheben, daſs es einen gewissen Gegensatz zum Judenthum bildet. In dieser Beziehung zeichnet sich vor allen andern Gnosikern Marcion aus.

Dieser dreifachen Modification des Gnosticismus ligt ein dreifaches Urtheil über die Bedeutung und Eigenthümlichkeit des Christenthums zu Grund. Am meisten verliert es seinen eigenthümlichen Charakter durch die Vermischung mit dem Heidenthum, sein ethischer Geist verschwindet in natur-philosophischen Speculationen, wovon der Manichäismus das auffallendste Beispiel gibt; reiner bleibt sein Character, wenn es, was ohnedies die Natur der Sache mit sich bringt, mit dem Judenthum in Verbindung gesetzt wird; wird es aber auch von diesem noch getrennt, so tritt sein Charakter am reinsten hervor. Da übrigens die erste und dritte Classe in ihrem Urtheil über den Werth des Judenthums und seine Beziehung zum Christen-

Digitized by Google

thum ziemlich zusammentreffen, so läſst sich in dieser Beziehung die vom Standpunkte des Judenthums aus gemachte Eintheilung der gnostischen Systeme in judaisirende und antijüdische rechtfertigen, nur wird dadurch das auf verschiedene Weise sich modificirende Verhältniſs der drei Elemente des Gnosticismus noch nicht ins gehörige Licht gesetzt.

F. C. Baur,
D. und Prof. der Theologie
in Tübingen.

Digitized by Google

VI.

Lebensabriſs des K. Würt. Prälaten und General-Superintendenten M. Johann Christoph von Schmid, Ritter des Ordens der Würtembergischen Krone, Mitglied der Königl. Baierischen Academie der Wissenschaften, geboren am 25ten Jun. 1756, gestorben am 10. Apr. 1827.

Das Leben eines Mannes, der eine lange Reihe von Jahren in einem bedeutenden Wirkungskreise glänzte, der mit tiefer und umfassender Geistesbildung einen Character vereinigte, welcher ihm im öffentlichen Leben die allgemeinste Achtung, im Privatleben die innigste Verehrung und Liebe gewann, eines solchen Mannes Leben verdiente eine ausführlichere Darstellnng, als wir hier zu geben vermögen; aber auch ein kurzer Abriſs wird, hoffen wir, seinen vielen Freunden und Verehrern im Vaterlande und im Auslande willkommen seyn.

Er wurde geboren am genannten Tage zu Ebingen, einer damaligen Herzoglich Würtembergischen Oberamtsstadt, jetzt zum Oberamt Balingen im Schwarzwaldkreis gehörig, wo sein Vater, Johann Gottfried Schmid, Schönfärber und Theilhaber an einer Zeugfabrik war; seine Mutter war Maria Christina, geb. Volz, Schwester des noch lebenden Dekans M. Volz in Biberach. In einem ungewöhnlich schwächlichen Körper, der, an der englischen Krankheit leidend, lange durch Maschinen gerade erhalten werden muſste,

bis er endlich mit den Jahren und durch die feste Willenskraft des sich nie verweichlichenden Jünglings erstarkte, regte sich in der zartesten Jugend schon ein der schönsten Entwicklung entgegenstrebender Geist. Lernen und Lesen war des Knaben Lust, und er konnte sich so ganz darein vertiefen und darüber vergessen, daſs ihn einst seine Eltern mehrere Stunden lang vermiſsten, mit Sorge in der ganzen Stadt suchen lieſsen und ihn endlich in einem Nachbarhause ruhig und heiter in der Bibel lesend fanden. In Ebingen genoſs er in der lateinischen Schule den Unterricht der Präceptoren Guoth, Vaters und Sohns, von denen der letztere besonders geist- und kenntniſsreich war *), und zeichnete sich bald so sehr unter seinen Mitschülern aus, daſs er schon in seinem zehnten Jahre aufgefordert werden konnte, bei einem Schulfeste eine Rede zu halten. Zwei Jahre später, im Herbste 1768, zogen seine Eltern nach Ulm, und hier war es, wo sich sein Geist ganz für die Wissenschaften erwärmte und bestimmte. Diese Stadt betrachtetete er von nun an bis an sein Ende als seine eigentliche Vaterstadt, und wandte ihr sein ganzes Leben hindurch eine Liebe zu, welche ihr die schönsten Früchte brachte, und, wenn nicht Dankbarkeit eine unsern Nachkommen fremde Tugend wird, sein Andenken in stetem Segen erhalten muſs. — Gut vorbereitet trat der zwölfjährige Knabe schon in eine der höhern Klassen des Ulmischen Gymnasiums, und im Jahre 1773 in die Reihe der hiesigen Studiosen, wo er die Vorlesungen der Professoren an dem damaligen academischen Gymnasium mit solchem Eifer und Erfolg besuchte, daſs er, durch ein gründliches und zweckmäſsiges Privatstudium unterstützt und gekräftigt, sich schon im Jahr 1775 stark genug fühlte, die Universität beziehen zu können. Aber in diesem Jahre ereignete sich ein Vorfall, der ihn beinahe auf eine ganz andere Lebensbahn geworfen hätte. In seinem 15ten Jahre hatte er seinen Vater verloren, und seine Mutter ihm und seinen 6 jüngern Geschwistern

---

*) Ein sehr charakteristischer Brief von ihm an Bodmer steht in den Briefen berühmter und edler Deutschen an Bodmer (herausg. von G. F. Stäudlin. 8. Stuttg. 1794) S. 258 — 264.

Digitized by Google

einen zweiten Vater in der Person des Hrn. Georg Selle, aus Sachsen, gegeben. Wohl versorgt war die Familie durch diesen rechtschaffenen und verständigen Mann, mit dem der dankbare Sohn bis an dessen 1811 erfolgten Tod in der freundschaftlichsten Verbindung lebte. An diesen wandte sich der nach höhern Studien dürstende Jüngling mit der Bitte, an Ostern 1776 die Universität beziehen zu dürfen, und nahm eine Hoffnung gewährende Antwort für eine bestimmte Versicherung. Als sich aber nach einiger Zeit die entschiedene Unmöglichkeit, ihn jetzt schon gehen zu lassen, bestimmt aussprach, und der Sohn etwas zu stark fühlen mochte, daſs die Anstalt seiner Vaterstadt ihn jetzt geistig zu fördern nicht weiter vermöge, so entfernte er sich, durch die getäuschte Erwartung tief gekränkt, aus dem väterlichen Hause, und begab sich nach Marschlins, wo, wie er kurz zuvor von dem hier durchreisenden Dr. Bahrdt gehört hatte, Hr. v. Salis ein Philanthropin errichtet hatte. Hier traf er den Gründer der Anstalt unter der Thüre seines Hauses, und wendete sich mit seinem Wunsche an denselben, bei ihm Unterkommen zu finden. „Als Lehrer oder als Zögling?" war die Frage, und die Antwort: „Als was Sie wollen!" Aber die Erwiederung lautete ablehnend: „man wüſste ihn nicht zu gebrauchen und zu verwenden:" und der abermals — wohl zu seinem Glücke — Getäuschte wandte sich, so ziemlich von Allem entblöſst, wieder dem Vaterlande zu, auf welchem Wege ihn sogar die verkauften silbernen Schuhschnallen ernähren helfen muſsten. Die Eltern waren indeſs in banger Besorgniſs um ihn gewesen, und hatten den stets so gutmüthigen, geregelten und gehorsamen Sohn nicht ohne Gefühl der Reue über das Versagen seines Wunsches öffentlich ausschreiben lassen und zur Rückkehr aufgefordert. Der Wandernde war indessen auf seiner ersten und letzten abentheuerlichen Reise in die Nähe von Biberach gekommen; da erblickt ihn auf einmal sein spazierenfahrender Oheim auf der Straſse; er hört die Stimme seines jüngern Bruders: „da geht der Christoph!" — er wird mit Freude eingeholt, in den Wagen aufgenommen, gelabt; und auf der Stelle durch eine vorbeifahrende Post den Eltern Nachricht von dem Wiedergefundenen ertheilt, der heimzukehren verspricht, wenn von dem Vorgefallenen

nicht weiter die Rede seyn soll, und der Bezug der Universität an Ostern möglich gemacht werde. Alles wurde in der Freude bewilligt und gehalten. In seinem zwanzigsten Jahre, sehr frühe für die damaligen Zeiten und Verhältnisse, zog der trefflich vorbereitete, von Liebe zu den Wissenschaften gluhende Jüngling nach Erlangen, um dort Theologie zu studieren. Der Segen seiner Mutter und seiner Geschwister begleitete ihn; denn während des Wittwenstandes der Mutter hatte er, als der älteste Sohn, mit seltener Selbstständigkeit des Charakters im Verein mit der Mutter das Hauswesen und die Erziehung der jüngern Geschwister geleitet, und, bei gänzlicher Zurückgezogenheit von allen Zerstreuungen, in den Nächten die Zeit für die Studien gefunden, welche ihm die zum Theil sehr fremdartigen Geschäfte des Tages geraubt hatten. — Diese Gewöhnung an Eingezogenheit kam ihm bei sehr kärglicher Unterstützung aus dem Elternhause und sehr sparsam flieſsenden Stipendien aus der Vaterstadt auf der Universität sehr gut zu Statten. Er lebte ohne schmerzliches Vermissen desjenigen, was Andere Lebensgenuſs nennen, in seinem Innern befriedigt und beglückt, das würdigste akademische Leben, genoſs im schönsten Sinne das Glück der Freundschaft, und knüpfte hier Bande mit edeln, gleichgestimmten Seelen, die nur der Tod trennte. Ungesucht ward dem so erfolgreich strebenden und doch alles Scheinen und Glänzen verschmähenden Jünglinge die Gunst und das Vertrauen der trefflichsten Lehrer zu Theil, von denen besonders Einer bedeutend auf den Gang seiner Studien so wie seines ganzen künftigen Strebens und Lebens einwirkte, und auch gleich und zunächst seine äuſsere Lage sehr verbesserte. Es war dieſs der würdige Dr. J. G. Rosenmüller. Dieser nahm ihn anfangs zum Lehrer und nach kurzer Zeit zum Erzieher seiner Söhne an. In dem Hause dieses Mannes blieb ihm theils Muſse genug, sich gründlicher und vielseitiger auszubilden, als in unsern Tagen die Mehrzahl der nur für das unmittelbare Bedürfniſs für die Prüfungen studierenden und eben so von der Academie, als auf sie eilenden Jünglinge zu thun pflegt; theils waren ihm hier literarische Hülfsmittel gewährt, die er mit Geist zu benützen verstand, und — das Erfreulichste für ihn — er sah

Digitized by Google

sich im Stande, seine akademische Laufbahn weit über die gewöhnliche Zeit zu verlängern, da das Vaterland, reichlich mit Candidaten versehen, seine auswärts studierenden Söhne nicht eben zu sehr früher Anstellung zurückzurufen pflegte. Im Jahr 1782 vertheidigte er mit Gewandtheit und sehr rühmlich eine von ihm selbst verfaſste Dissertation: De legis Mosaicae apud veteres Christianos Auctoritate (4. Erlang.), wurde dadurch Magister legens, und hielt Vorlesungen über Dogmengeschichte und Kirchen- besonders Reformationsgeschichte. Die Neigung für diese speciellen Theile der Theologie war ihm besonders durch folgende Veranlassung gekommen, die wir zum Theil mit seinen Worten, aus einem Briefe an Heyne, den er 7 Jahre später schrieb, erzählen. Durch Rosenmüller war in ihm vorzüglich Sinn für richtige und geschmackvolle Erklärung der heiligen Schriften und für Kirchengeschichte angeregt und geweckt worden. Tiefer eingedrungen in die letztere, als Studirende gewöhnlich zu thun pflegen, lieſs er sich, halb genöthigt, bewegen, mit seinem Freunde Bayer, nachmaligem K. Baierischen Consistorialrathe in Ansbach, eine „Kirchengeschichte für allerlei Leser" herauszugeben, deren erster Theil auch wirklich in Nürnberg 1780 mit einer Vorrede Dr. Rosenmüllers erschien. Dieser, so wie der Verleger und auch wohl zum Theil das Publicum schien mit der Arbeit nicht unzufrieden. „Aber mich, schreibt er, drückte die Planlosigkeit der Arbeit. Wir kannten das Terrain nicht, auf dem wir wandeln sollten. Ich gehe an die Quellen selbst. Die Arbeit wird unübersehbar. Eine Ausbeute von 6 Bogen, Auszüge aus den apostolischen Vätern und den ältesten Kirchenvätern, war das Resultat einer nicht kleinen darauf verwendeten Zeit." Aber da sich kein Ende absehen lieſs, ward abgebrochen, da der Verfasser keinen Eilschreiber für einen Verleger abgeben wollte. „Diese verunglückte Schriftstellerei hatte für mich eben so viele nachtheilige als vortheilhafte Folgen. Vortheilhaft war und blieb mir eine Kenntniſs der Quellen und Neigung zum Quellenstudium überhaupt. Ohne den Zweck zu haben, jenes Buch fortzusetzen, wurde doch das Studium der Kirchenväter fortgesetzt, auch sogar einige Scholastiker wurden gelesen und Nachforschun-

Digitized by Google

gen über die Verhandlungen der Kirchenversammlungen angestellt. (Der Verfasser dieses Aufsatzes hat selbst noch mehrere interessante Blätter, Früchte jener Auszüge, in seinen Händen). Nachtheilig war aber für die ganze künftige Zeit eine gewisse Entmuthigung, die den zu seiner eigenen Unzufriedenheit Aufgetretenen vielleicht für literarische Productionen und deren Herausgabe allzuschüchtern machte, so daſs er gröſstentheils nur kleinere Aufsätze lieferte, diese oft anonym herausgab, und fast immer nur Andern literarische Dienste verschiedener Art leistete." Auch die Wahl des Thema's für die Magisterdisputation war nicht die seinige gewesen, sondern er hatte hier gleichfals einem Wunsche Rosenmüllers nachgeben. Ausser den genannten Gegenständen lehrte er auch als Privatdocent die Hebräische und Englische Sprache. Im Jahre 1783 folgte D. Rosenmüller einem Rufe nach Giessen, und auch hierhin begleitete ihn sein Hauslehrer und Hausfreund. Auch hier machte S. bald interessante Bekanntschaften, und knüpfte, ungeachtet seines ganz kurzen Aufenthalts in Giessen, manches schöne Band, das selbst den Abend des Lebens überlebte. Seine Rückkehr ins Vaterland erfolgte im Jahr 1784. Ein 28jähriger Candidat des Predigtamts war damals in Ulm eine Seltenheit: denn es gab wohl 40jährige: aber eine noch gröſsere Seltenheit war der ungewöhnlich hohe Grad von Bildung, welche der Canditat mitbrachte, und bei der Prüfung, so wie bei der Probepredigt, bewährte. War man sonst bei Geistlichen und Candidaten oft und nur gar zu häufig eine an den Volksdialekt gränzende Sprache gewohnt gewesen, so gefiel S., neben der Gediegenheit, Kraft und Wärme seines Vortrags, besonders auch durch die Reinheit seiner Sprache und Aussprache; und das war es, was auch das Volk ihm nachrühmen wollte, wenn es noch von ihm sagte, daſs er mehr, als irgend Einer zu jener Zeit, schriftmäſsig spreche und predige. Das erste Candidatenjahr brachte ihn auch in Verbindung mit seiner nachherigen vieljährigen treuen Lebensgefährtin, Juliane Katharine, geb. Dapp. Er verlobte sich mit ihr. Aber selbst diese innige, mit ganzer Seele geschlossene Verbindung vermochte nicht, ihm das Ziel einer im-

Digitized by Google

mer höhern und vervollkommneten Ausbildung aus dem Auge zu rücken. Er sah, wie alle Candidaten, seine Anstellung noch in ziemlicher Ferne. In dem gewöhnlichen Gleise und Kreise der Harrenden sich herum zu treiben, schien ihm für seine geistige Vervollkommnung nicht fördernd, für sein Streben nicht bildend genug. Kaum verlobt folgte er also einer Einladung des nach Leipzig berufenen D. Rosenmüller, verweilte bei diesem noch für Geist und Gemüth genuſsreiche Jahre, kam in Bekanntschaft und Verbindung mit den geachtetsten Gelehrten und Lehrern, und besuchte auch zur Erreichung desselben Zweckes Berlin, Dresden und andere Städte Brandenburgs und Sachsens: von welchen Reisen und Bekanntschaften er der geliebten Braut in die Heimat eine ununterbrochene Reihe der interessantesten Briefe schrieb. Vier Jahre verflossen ihm so, ihn auf eine Stufe der Bildung hebend, von der er sich die Bahn zu jedem groſsen und schönen Ziele geöffnet sah, zu dem sich sein Streben wenden mochte. Da starb im Jahre 1788 der Lehrer an der sechsten Klasse des vaterländischen Gymnasiums, Prof. J. H. Haid. — S. kehrte in's Vaterland zurück, und, trefflich durch das Studium der Klassiker zum Lehrer, so wie durch das der Theologie zum geistlichen Stande, und wohl zum academischen Docenten gebildet, nahm er die gerade offen stehende Stelle am Gymnasium, an der zweiten Klasse von oben, mit Freuden an, und mit der gegründeten Hoffnung, recht segenreich wirken zu können. Und wirklich hat ihm auch diese Anstalt eine Reihe von fast 40 Jahren hindurch, in seinen mancherlei Stellungen zu ihr, bis an seinen Tod unendlich viel zu danken. Bald wurde sein Einfluſs auf das wohlthätigste empfunden, ob ihm gleich der Neid mancher ihm nachgesetzten Untern, und mancher von ihm in Schatten gestellten Obern nicht eben die süssesten Stunden zu bereiten gedachte, und zu bereiten wuſste. Häusliches, obwohl oft durch Nahrungssorgen bei zu kärglicher Besoldung getrübtes Glück erheiterte, die Liebe seiner Schüler und die Freude an ihren Fortschritten belohnte, und ein kleiner Kreis auserlesener Freunde ermuthigte ihn bei so manchen Hindernissen, die er den dringendsten Verbesserungen an dem Gymna-

Digitized by Google

sium sich entgegenstellen sah. Die Anstalt war unendlich weit hinter dem Geist der Zeit und den Verbesserungen zurück geblieben, welche längst in ähnlichen Schulen Norddeutschlands eingeführt waren, die S. auf seinen Reisen, besonders in den 4 letzten Jahren, und nicht blos oberflächlich, kennen gelernt hatte. Wir erkennen dieſs am besten aus zwei Aktenstücken von seiner Hand, dem einen, dem genannten Briefe an Heyne,*) und einer „unterthänigsten Vorstellung an ein Wohllöbliches Pfarrkirchenbaupflegamt (das war in Ulm die oberste Behörde für Kirchen- und Lehranstalten) um Einführung des griechischen Lesebuches von Gedike." Wäre diese Vorstellung nicht zu ausführlich für den gegenwärtigen Zweck, sie verdiente als ein merkwürdiger Beleg abgedruckt zu werden, wie noch im Jahre 1789 die einfachsten und entschiedensten Wahrheiten und pädagogischen Grundsätze verkannt wurden, und breit entwickelt werden muſsten, um nur begriffen zu werden, und einigen Eingang zu finden. Damals wurde in der sechsten Klasse nichts Griechisches, als das neue Testament, gelesen; in der siebenten die schon 15 Jahre früher vom Rector J. P. Miller als untauglich erklärte Sammlung von drei sogenannten Reden des Isokrates (ad Demonicum, ad Nicoclem, Nicocles), dem Pseudo-Plutarch de Liberorum educatione und den unterschobenen goldenen Sprüchen des Pythagoras. Mit Geist und Gründlichkeit, mit Bescheidenheit und edler Freimüthigkeit, beweist er die Unzulänglichkeit der Sprache des N. T. zum Griechischlernen, und wie ungeeignet es als Lernstoff für Knaben sey; die Werthlosigkeit der eben genannten Schriften aus dem klassischen Alterthum, und wie sie sich so ganz und gar nicht für Jünglinge, und zur Einführung in die wahrhaft klassische Literatur eignen. Zur Ehre

*) Heyne hatte nämlich von S., seinen trefflichlichen Kenntnissen, seinem Beifall als Docent, und wohl auch von seiner sehr beschränkten Lage gehört, und ihm in einem sehr freundlichen Briefe vom 23. Sept. 1789. angeboten, ihm durch seinen Einfluſs eine academische oder eine andere Lehrstelle zu verschaffen. S. hatte ihm darauf unterm 16. Oct. 1789 geantwortet, und eine Abschrift dieser Antwort aufbewahrt.

Digitized by Google

jener Behörde ist indessen zu rühmen, daſs S. seinen Zweck wenigstens zur Hälfte erreichte. Gedike ward eingeführt in den beiden obersten Klassen: jene Sammlung ward und blieb abgeschafft. Aber das neue Testament blieb darneben, und blieb noch eine Reihe von Jahren einzige öffentliche Lectüre der Studiosen, die vom 17ten oft bis gegen das 30ste Jahr vor dem Beziehen der Universität die Collegien des academischen Gymnasiums besuchten, und lange Zeit nie einen griechischen Klassiker erklären hörten und lesen lernten, wenn sie nicht aus eigenem innern Triebe sich aufgefordert fühlten, mit ihnen Bekanntschaft zu machen. In dem Briefe an Heyne erzählt S. erst seinen obenberührten literarischen Lebenslauf, und schildert dann seine Lage, und die mächtigen Schwierigkeiten, die von Unwissenheit und Eifersucht jeder Verbesserung der Anstalt, die er so gerne heben möchte, die er so liebe, und der er selbst seine frühere Bildung verdanke, entgegengewälzt werden. Das Gymnasium stehe unter einem zweihauptigen Rectorat, dieses mit den Lehrern unter einem achtundzwanzighauptigen Schulconvent, bestehend aus Geistlichen, Juristen, Aerzten und Kaufleuten, die eben nicht viel, weder vom alten noch vom neuen Schulwesen verstehen, und an deren Spitze sich ein zweihauptiges, aus einem Geistlichen und einem Juristen bestehendes, Scholarchat befinde, abermals einem fünfhauptigen Amte untergeordnet, an welches die oben angeführte Vorstellung gerichtet war. Nur einen Collegen (das war Praeceptor, später Conrector Juzi) habe er, der seine Ansichten theile, und die Noth erkenne. Schon die Lehrbücher der obersten Klasse lassen schliessen, wie sehr weit man noch hinter der Zeit zurück sey, da Dieterici Institutiones Catecheticae (fast 200 Jahre alt), Peucers Oratorie, Bachmanni Poetica und dergleichen unbrauchbare Dinge fast das Ansehen von symbolischen Büchern genieſsen. Mathematik werde in allen 7 Klassen des Gymnasiums gar nicht gelehrt. Mit dem Griechischen stehe es, wie oben angegeben wurde. Doch hege er gerechte Hoffnungen von der nahen Zukunft. Auf den ihm gemachten Antrag erwiedert er Heyne, er liebe die Anstalt, an der er lehre, und sey genügsam. Doch machen ihn die

vorliegenden Umstände und gar zu kärgliche Besoldung nicht ungeneigt, einem Rufe ins Ausland zu folgen. In diesem Falle würde er, seiner individuellen Neigung nach, ein Gymnasium einer Universität, unter den Universitäten eine kleine einer grossen, glänzenden und berühmten, und unter den theologischen Lehrfächern die der Exegese, der Kirchen - und Dogmengeschichte dem der Dogmatik, vorziehen. — Segenreich war sein Wirken als öffentlicher Lehrer: wirksamer aber und bildender noch war der Privatunterricht, den er, hier von keinen Fesseln beschränkt, nicht in der Wahl der zweckmäſsigsten Lehrbücher, Schriftsteller und Methode gebunden, einzelnen weiter Strebenden mit groſser Uneigennützigkeit ertheilte. Hier war es ihm vergönnt, den bessern Geist ganz zu entfalten und walten zu lassen, den er so gerne der ganzen Anstalt eingehaucht hätte. Im Jahre 1790 wurde am academischen Gymnasium die Professur der Moral erledigt, welche die oberste Behörde mit Recht dem Manne übertrug, der die Philosophie nicht nur als Vorbereitungs - und Hülfswissenschaft gelernt, sondern in ihrer ganzen Entwickelung geschichtlich studirt, und den Standpunkt, auf welchem sie damals stand, aus gründlichem Studium der neuesten Philosophie, und dem Umgange mit geistreichen Philosophen, mit Selbständigkeit erfaſst und erreicht hatte. Sein Vortrag dieser Wissenschaft war anregend und erwärmend, lichtvoll und geschmackvoll, und viel war für die ganze Anstalt gewonnen, daſs nun auch für den höhern Theil derselben sein Einfluſs von Wirksamkeit war. Die sechste Klasse behielt er bei, denn die Professur der Moral ertrug nicht über — fünfzig Gulden. Doch auch diese Gehaltsvermehrung vermochte nicht bei dem Zunehmen seiner Familie ihn gegen Mangel zu schützen; und als im Jahr 1792 das Diakonat an der Dreifaltigkeitskirche erledigt wurde, bewarb er sich um diese Stelle, und erhielt sie, mit Beibehaltung der Professur der Moral. Von jetzt an begann seine bis an seinen Tod fortlaufende Wirksamkeit als Geistlicher. Ein Beifall, der mit seinem zunehmenden Alter nicht abnahm, sondern immer neu und frisch und sich gleich blieb, ward ihm, nicht nur von den Gebildetern, sondern von Menschen aus

allen Ständen und jedes Alters zu Theil. Mit schöner Sprache und angenehmem Vortrage verband er alle die innern und wesentlichen Eigenschaften, die einen ausgezeichneten Kanzelredner bilden, und seine Vorträge segenreich und erbaulich machen. Jedem auch noch so oft bearbeiteten Texte wuſste er ungezwungen eine neue Seite, ein neues Thema abzugewinnen. Gedankenreich und klar war seine Entwikkeluug der Glaubenslehren, individualisirend und ergreifend seine Anwendung der christlichen Sittenlehre auf das Leben, nicht durch gemeine, herabsinkende Popularität, sondern durch Licht und Wärme emporhebend und anregend. Gleich weit entfernt von der erkältenden Verstandesreligion, welche das Göttliche in der Religion wie in der Menschheit verkennt, und fast nur eine gewisse conventionelle Moral gelten läſst und predigt; und von der unklaren, nur in den dunkeln Regionen der Mystik schwebenden, und darein den Mangel richtiger Erkenntniſs und besonnener Forschung verhüllenden Gefühlsreligion, war er ein ächtevangelischer Prediger, der jeden gesunden Sinn, jedes unverdorbene Gemüth, jedes für das ewig Wahre und Göttliche erwärmbare Herz ansprach, der aber den bloſsen Verstandesmenschen, wie sie die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts hervorbrachte, zu fromm und suprarationalistisch, dem kränkeluden Hyperorthodoxismus, so wie der weichlichen Schwärmerei und nebulistischen Ueberschwänglichkeit der Modereligion des 19ten Jahrhunderts, zu kalt und rationalistisch vorkommen mochte. Eine groſse Menge geschriebener Predigten, die noch in den Händen seiner Verwandten sind, beweisen, daſs dies der Charakter seiner Religionsvorträge war und blieb, und daſs sich die spätern von den frühern nur dadurch unterscheiden, daſs an ihnen sichtbar ist, wie er nie aufhörte an Vervollkommnung in Stoff und Form zu arbeiten, und wie er stets mit den wahren Fortschritten der Zeit und der Wissenschaften gleichen Schritt hielt.

Nun war ihm auch mehr Muſse gewährt, die er seiner Familie und dem weiten Kreise der Wissenschaften widmete, den er umfaſste, und wodurch ihm auch die Sorge für das Auskommen etwas erleich-

Digitized by Google

tert war. Daſs er aber auch der Freundschaft und dem edlern geselligen Lebensgenusse Raum gab, beweist die Stiftung der noch blühenden Ulmischen Lesegesellschaft im Jahre 1790, welche ihm und drei gleichgesinnten Freunden ihr Daseyn zu verdanken hat. Sieben Jahre hatte er die Professur der Moral bekleidet, als die der Geschichte im Jahr 1797 erledigt wurde. Sie wurde ihm übertragen, die Moral aber einem andern, neu eingetretenen, Prediger. War schon in der Theologie sein Studium, obwohl ohne Vernachlässigung der wissenschaftlichen Fächer, vorzugsweise der philologischen und historischen Seite derselben zugewendet gewesen, hatte er mit dem Studium der Kirchen- und Dogmengeschichte, das Studium der allgemeinen Geschichte wie das der Literatur verbunden, hatte ihn schon seit mehrern Jahren in den Stunden der Muſse die Geschichte seiner Vaterstadt und Schwabens, besonders die Zeiten des Schwäbischen Bundes, der Reformation und des Bauernkrieges beschäftigt, und er sich zu diesem Behufe die Erlaubniſs zur Benützung und Excerpirung des Ulmischen Archivs zu verschaffen gesucht und erhalten; so war er jetzt ganz an seiner rechten Stelle, und es ist schwer zu bestimmen, ob er seine historischen Vorlesungen mit mehr Liebe hielt, oder von dem bessern Theile der Studierenden mit mehr Begeisterung gehört wurde. Er hatte seine historischen Vorlesungen für die Studiosen in einen fünfjährigen Cyklus gebracht. Drei Jahre las er nach Remers Handbüchern alte, mittlere und neuere Geschichte; ein Jahr deutsche Geschichte nach Anton; ein Jahr Literargeschichte und Encyklopädie der Wissenschaften, mit Zuziehung von Eschenburgs Wissenschaftskunde. Hier wirkte er neben trefflicher Anleitung zur Geschichtskenntniſs besonders auf die noch immer nur allzusehr beschränkte und schwache philologische und literarische Bildung der Studierenden mit Rath und That, indem er mit seltener Humanität denselben Bücher aus seiner gewählten und reichen Bibliothek mittheilte, indem er ihnen einzelne Momente der Geschichte oder Literargeschichte aus den Quellen der klassischen Literatur zu übersetzen und zu bearbeiten aufgab, und indem er sie bei der Literargescichte und Wis-

Digitized by Google

senschaftskunde seinen eigenen, und eines seiner besonders im Fache der alten Literatur trefflich versehenen Collegen, reichen Büchervorrath genau und durch Autopsie und Mittheilung kennen lehrte. Wandte sich einer der Studierenden vertrauensvoll an ihn, so half er ihm bei seinen Studien mit Rath und That; und der Verf. dieses Lebensabrisses erinnert sich mit der dankbarsten Rührung, wie dieser Mann, mit welchem er in jener Zeit auch nicht in der entferntesten Familienverbindung war, seiner groſsen, aber von allen Mitteln der Befriedigung entblöſsten, Neigung zur alten Literatur, bei noch sehr entfernter Aussicht auf die Universität, Vorschub that und sie leitete; wie er ihm rieth, die Griechischen Dichter, dann die Historiker nach der Zeitfolge zu lesen, wie er ihm einen um den andern lieh, und die Versuche von Nachbildungen und von Bemerkungen mit aufopfernder Güte durchsah, beurtheilte und verbesserte. Hatte ihn nun theils frühere Neigung theils die gegenwärtige Stellung als Lehrer der Geschichte, aus dem beschränktern Raume der kirchlichen Geschichte, auf ein groſses und umfassendes historisches Feld hinüber gezogen; so wurde er jetzt in den schon genannten speciellen Fächern eigentlicher Geschichtforscher aus den Quellen, und durch eine Reihe von mehr als dreiſsig Jahren hin legte er die groſsen Sammlungen von Urkunden, Urkundenabschriften, Excerpten, Abhandlungen, seltenen Druckschriften und historischen Monumenten verschiedener Art an, die die Bewunderung eines jeden Betrachtenden erregen, aus denen er von Zeit zu Zeit, aber leider immer nur einzelne und kleine Aufsätze, gleichsam als Proben herausgab, welche Ausbeute aus seinen reichen Fundgruben noch zu Tage zu fördern sey, und woraus er den Geschichtforschern des In- und Auslandes gerne und reichlich mittheilte, wie denn auch erst einen Monat nach seinem Tode solche an einen Schweizerischen Forscher mitgetheilte Papiere mit Dank und neuen Anfragen zurückkamen. So wie aber in den Studienjahren sich in seinen Studien noch eine zweite Richtung vorzüglich hervorgehoben und geltend gemacht hatte, nämlich das philologische Element, und zwar in einem sehr weiten Umfange, indem er in den Kreis seiner

Digitized by Google

Sprachstudien nicht nur die alten, sondern auch die bedeutendsten neuern zog, und im Franz., Italiän., Engl., Spanischen und Holländischen mehr als gewöhnlich bewandert war, auch sich in mehreren mit Gewandtheit mündlich und schriftlich auszudrücken wuſste; so gab jetzt eine besondere Veranlassung dem schon ohnedieſs sehr umsichtigen Sprachkenner Gelegenheit und Neigung, sich auf dem Gebiete der Muttersprache und der Sprachvergleichung zu einem der gründlichsten Sprachforscher und Etymologen auszubilden. Auf Nicolai's Bitte, hatte er für den neunten Theil von dessen Reisen einen, auch besonders abgedruckten, Versuch eines Schwäbischen Idiotikons (Berl. 1795. 8.) abgefaſst. Schon damals schwebte ihm ein Ideal eines solchen Provincialsprachschatzes vor, das aber Zeit und Raum zu realisiren verwehrten. Kaum war es erschienen, so begann der Verfasser methodisch seine Bereicherung, bald die gänzliche Umarbeitung. Waren seine historischen und Urkunden-Studien früher fast blos auf das Material und auf den Inhalt gerichtet gewesen, so berücksichtigte er jetzt auch, und ganz vorzüglich, die Sprache. War es doch Schwaben und dessen Geschichte, die er mit besonderer Liebe bearbeitete, und für die er in späteren Jahren ein gediegenes Werk liefern wollte. Hier sah er nun die historisch nachweisbare Quelle einer zahllosen Menge schwer oder sonst gar nicht erklärbarer, und doch bis in die neueste Zeit herrschender Volksausdrücke; hier die Quelle sprüchwörtlicher Redensarten, die man täglich vernahm, ohne ihren Ursprung zu wissen, hier die Spuren der ersten Abweichungen von der Urform der Wörter, die die neuesten Zeiten, bis zur Unkenntlichkeit entstellt, noch im Munde des Volks darboten. Diese aus Handschriften geschöpften Schätze gehörten alle dem Idiotikon an; jedes Wort beinahe ist mit solchen entweder historisch oder sprachlich merkwürdigen, für sich verständlichen oder erklärten, Stellen belegt, und auf seine Quelle in ungedruckten oder gedruckten Werken zurückgeführt. Ein Hauptstudium wurde nun auch die gesammte altdeutsche Literatur, deren gegen das Ende des vorigen Jahrh. lebhaft angeregte, jetzt auf einen sehr hohen Grad von Gründlichkeit, Umfang und Klarheit gebrachte, Erforschung er

mit selbständig eindringendem Geiste begleitete. Auch davon trägt jede Seite des seit dreissig Jahren fortgesetzten, vermehrten und ausgebildeten, und mehr als fünfmal eigenhändig von ihm umgeschriebenen und umgearbeiteten Idiotikons nicht nur Spuren, sondern die klarsten Belege. Und wenn er sich bei diesen Erörterungen oft zu Blicken auf die allgemeine Sprachenquelle im Osten, auf Sprachenvergleichung, auf die Grundgesetze der Wortbildung und der Wort- und Lautumbildung veranlaſst sah; so half ihm dazu einerseits sein früher in anderer Hinsicht so umfassend getriebenes Sprachstudium, andererseits gewann sein philosophischklarer Geist die ächten, nicht aus bequemer Systemmacherei, sondern auf historisch aufgefundenen Resultaten und Gesetzen beruhenden Grundsätze, auf denen allein ein Gebäude sich aufführen läſst, das, unter einem bescheidenen Titel und in scheinbarer Beschränkung, ein für das gesammte deutsche Vaterland wichtiges und auf lange Zeiten klassisches Werk zu bleiben bestimmt ist. Das waren, neben rastloser Thätigkeit für Kirche und Lehranstalten, neben fortschreitendem Studium des Besten und Gediegensten im Fache der Theologie, Pädagogik, der Literatur- und Culturgeschichte, so wie der schönen Wissenschaften, die Felder, die er vorzüglich und in seltener Tiefe und Ausdehnung bearbeitete. Wohl erkannt, sogar von Neidern, wurden die Leistungen und Bestrebungen des übrigens still und anspruchslos wandelnden Mannes. Er wurde gleich ein Jahr nach Uebernahme der Professur der Geschichte Pfarrer an derselben Kirche, an welcher er bisher Diakonus gewesen war. In diesen Zeitraum fällt theils das Leiden des von ihm so geliebten Vaterlandes durch die auch ihn oft unsanft berührenden Kriegsverhältnisse, theils eine Reihe von erfreulichen und traurigen häuslichen Ereignissen, die ein weniger festes und kräftiges Gemüth genug hätten beschäftigen und einnehmen können, wenn auch die äuſserliche Lage sorgenfreier gewesen wäre, als sie es eine ziemliche Zahl von Jahren wirklich war. Von 11 Kindern, die ihm seine edle Lebensgefährtin in 20 Jahren gebar, verlor er 9, unter denen ihn der Verlust eines fast achtjährigen, herrlich an Geist und Leib heranblühenden, Knaben, Heinrich, am bittersten schmerzte. Aber

Digitized by Google

auch innige Freuden durch Enkel wurden ihm zu Theil, da er in seinen spätern Jahren von seiner älstesten Tochter vier Knaben und vier Mädchen an Geist und Leib trefflich und hoffnungsreich heranblühen sah.' — In höherm Grade wurde sein Werth nach dem Uebergange der Reichsstadt Ulm unter Baiern von der baierischen Regierung erkannt, indem er im Jahr 1804 als Consistorial- und Kreis-Kirchen- und Schulrath angestellt wurde. Mancher würde an seiner Stelle nun seine Wirksamkeit für das Gymnasium mit der Gröſse des neuen Ranges unverträglich gehalten haben. Aber S., durch sein ganzes Leben aller Eitelkeit Feind, obgleich nie seiner wahren Würde vergessend, liebte die Anstalt und die heranreifenden hoffnungsvollen Jünglinge, und seine Vaterstadt zu sehr, als daſs ihm nur auch der Gedanke hätte einkommen sollen, den so fruchtbaren Vortrag der Geschichte, und was damit in Verbindung stand, aufzugeben. Erst als nach einigen Jahren die Baierische Organisation das akademische Gymnasium und die bisherige Einrichtung unserer Anstalt ganz aufhob, und dieselbe in ein gewöhnliches Gmynasium verwandelte, hörte er auf, als Lehrer für die Anstalt fortzuwirken, da die Art von Zuhörern, die er bisher gehabt hatte, gar nicht mehr vorhanden war. Daſs Menschen, welche eine edle Gesinnung an Andern nicht begreifen, weil sie sich selbst derselben unfähig fühlen, ihn um die Achtung beneideten, die er von den bedeutendsten Personen der Königl. Baierischen Regierung genoſs, daſs die Engherzigkeit oder vielmehr die Verläumdung auch seinen edelsten Bestrebungen, wenn sie Vorurtheilen entgegen waren, unreine Quellen und Triebfedern andichtete, ist eben so wenig zu verwundern, als daſs sich der stets der edelsten Zwecke und Mittel bewuſste Mann, durch nichts von der durch klare Einsischt gewonnenen Ueberzeugung und mit festem Entschlusse angenommenen Handlungsweise abbringen lieſs. Anerkennung ward ihm, als Gelehrten, zu Theil, indem ihn die K. B. Akademie der Wissenschaften zu München zu ihrem auswärtigen ordentlichen Mitgliede erwählte, und, als einmal die Herausgabe des Schwäbischen Idiotikons veranstaltet werden sollte, zur Förderung dieses ächt vaterländischen Werkes sogleich auf fünfzig Exemplare subscribirte. Anerkennung ward ihm

Digitized by Google

aber auch, als Geistlichen, von derselben Regierung, indem er im Jahr 1809 von der Dreifaltigkeitskirche, an welcher er 17 Jahr gestanden war, als erster Frühprediger ans Münster versetzt wurde, welche Stelle er auch unter Würtemberg bis zu seinem Tode bekleidete. Die Vertauschung Ulms an das Königreich Würtemberg im Spätjahr 1810 brachte ihn in eine neue Thätigkeit und in einen neuen Kreis von Geschäften, da er bald nach der Uebernahme der Stadt zum K. W. Prälaten und Generalsuperintendenten ernannt wurde. Auch in dieser neuen Stelle wuſste er bald allgemeines Vertrauen zu gewinnen, und die rechte Mischung von Würde und Humanität, von Ernst und Milde zu treffen. Ein schwerer Schlag des Schicksals traf den schon dem Greisenalter sich nähernden Mann, als ihm im Jahr 1811 nach langem Dahinwelken seine Gattin durch den Tod geraubt wurde, welche die Zierde eines schönen Familienkreises gewesen war. Um der letzten noch ganz jungen Tochter Mutterpflege und mütterliche Erziehung zu verschaffen, und für die kommenden Jahre eine treue Freundin und Lebensgefährtin zu besitzen, da dem an stille Zurückgezogenheit vom Weltgeräusche Gewöhnten ein trauliches Familienleben zum innigsten Herzensbedürfniſs geworden war, reichte er im Spätjahr desselben Jahres der theilnehmendsten, vieljährigen Freundin seiner hingeschiedenen Gattin, Louise Juliane Dorothee Kaiser, die Hand, und fand im Laufe von fast 16 Jahren nebst seiner Tochter Veranlassung und Ursache genug, diese Wahl zu segnen, und der Vorsehung gütige Leitung mit gerührtem Danke zu erkennen. Seine Lage, schon unter der K. Baierischen Regierung sorgenfrei geworden, war ihm unter der K. Würtembergischen Regierung ganz erwünscht. Sein Wirkungskreis gab ihm Veranlassung, theils in seinem ihm so theuren Predigerberufe fortzuleben, theils für Kirchen und Schulen durch höhere Aufsicht und Leitung vielen und reichen Segen zu verbreiten; und gewährte ihm dabei doch die nöthige Muſse, seinen Lieblingsstudien beglückende Stunden zu widmen, und seiner Familie, dem Genusse der Natur und der Freundschaft zu leben. Durch seine jetzige Stellung schien er nun für immer mit dem Gymnasium auſser Verbindung gesetzt zu seyn, wiewohl er sich

stets für dasselbe mit warmer Theilnahme interessirt hatte; als ihn im Jahr 1817 das Vertrauen des Königs, der ihn persönlich hochschätzte, und der höchsten Studienbehörde zur Curatel des Gymnasiums berief, welches eine unmittelbarere höhere Aufsicht, als die ihm durch Visitationen einzelner Mitglieder des K. Studienraths und die Jahresvisitation eines K. Pädagogarchen zu Theil geworden war, zu bedürfen schien. Mit Freuden trat er auſs neue mit einer Anstalt in Verbindung, die ihm seit fast 30 Jahren so viel verdankte, und wirkte auch hier, doch nicht ohne einige schmezliche Erfahrungen zu machen, mit Eifer und Erfolg vieles Gute; fand sich aber doch um die Mitte des Jahres 1819 seines vorgerückten Alters wegen, und um seiner Gemüthsruhe willen, veranlaſst, um die Entlassung von dieser Stelle anzusuchen, wo Ursachen, die wir schonend übergehen, den Segen seiner Wirksamkeit hemmten, und nicht in dem Maaſse gedeihen lieſsen, daſs er dem Gewinn für die Anstalt länger ein Opfer bringen zu müssen geglaubt hätte, das ihn mehr kostete, als er selbst gestand oder laut aussprach. Ob ihn nun gleich alle Jahre die Versammlung der Synode, und seit mehreren Jahren auch die Versammlung der Landstände, wo er nicht selten geistreich und kräftig sprach, und oft zu Commissionen gewählt wurde, aus seinen nähern und ihm so lieb gewordenen Kreisen und Beschäftigungen zog; so widmete er sich doch auch diesen Zweigen seiner amtlichen Thätigkeit, deren ebenso Wichtiges als Ehrenvolles er vollkommen erkannte, mit groſsem Eifer, und mit derjenigen Gründlichkeit, die er sich bei Allem, was er that, zum Gesetz gemacht hatte; so sehr ihm auch manches, seinen Studien und bisherigen Beschäftigungen Fremdartige, Anstrengung und Mühe kosten mochte. Lieſs er sich doch sogar das mühevolle Geschäft der amtlichen Herausgabe einer groſsen Reihe von Heften der Verhandlungen in der Kammer der Abgeordneten des K. W. auftragen und recht sehr angelegen seyn. Die persönliche Achtung, die ihm der König bei verschiedenen Veranlassungen bezeugt hatte, eine Achtung, die auf Anerkennung seines hohen Werthes als Beamter, als Gelehrter und als Mensch beruhte, sprach sich am Schlusse des Jahres 1824 durch seine Ernennung zum Ritter des Orde-

der Würtembergischen Krone aus, die der Geehrte mit der Empfindung annahm, welche die Freude über Beachtung vielfach würdigen Strebens, verbunden mit dem auch den verdientesten zierenden Gefühle der Bescheidenheit, zu gewähren pflegt. Eine Gesundheit und Kraft, die er in seiner schwächlichen Kindheit und Knabenzeit gar nicht hätte erwarten dürfen, hatte, gleichsam als Lohn der strengsten Regelmäſsigkeit und Selbstbeherrschung, den vielfach beschäftigten und sehr angestrenten Mann bis gegen sein siebzigstes Lebensjahr begleitet. Obgleich in der Kindheit an den Füſsen besonders schwach, hatte er doch sogar Fuſsreisen ertragen gelernt, und noch in bedeutend vorgerücktem Alter, wo er im Freundeskreis als jugendlicher Greis stand, waren Reisen und starke Spaziergänge nicht anstrengend, sondern stärkend für ihn. Noch im Jahre 1825 machte er mit seiner Familie eine Schweizerreise auf den Rigi; voll Lebhaftigkeit und neu gestärkt kehrte er davon zurück, und verschaffte sich und dem engern Kreise seiner Freunde einen schönen Nachgenuſs durch Aufzeichnung der wichtigsten Momente und Scenen derselben. Nicht unbemerkt war zwar seinen Freunden die allmähliche Abnahme seiner kräftigen Gestalt geblieben; doch schien diese Abnahme noch genug Hoffnung der Dauer übrig zu lassen, da sie nicht mit Beschwerden verknüpft war. Die Thätigkeit in Amtsverhältnissen und im Studieren, die Heiterkeit in dem Kreise der Seinigen und im wöchentlichen Familiencirkel, das warme Interesse an Allem, was in Literatur und Kunst Tüchtiges hervorkam oder entdeckt wurde, alles das blieb ungeschwächt, und sich immer gleich. Die treffliche Büchersammlung, ein Schatz von bedeutenden und brauchbaren, zum theil sehr seltenen Werken, wurde fort und fort mit Liebe durch manches Köstliche und Schöne vermehrt, die handschriftlichen Sammlungen vervollständigt, Einzelnes ausgearbeitet, entweder in Zeitschriften mitgetheilt, oder zu künftigem Gebrauche und späterer Herausgabe niedergelegt. Auch wurde die nicht unbedeutende Correspondenz mit alten und neuen Freunden, zum Theil über Gegenstände seiner Forschungen, lebhaft fortgesetzt. Aber das Ende des Jahrs 1825, als er wieder bei der Ständeversammlung in Stuttgart war, griff

Digitized by Google

seine Gesundheit auf eine Weise an, die gerechten Besorgnissen Raum gab. Ein Schleimfieber befiel ihn, von welchem halb genesen, er in die Heimath zurückkehrte. Merklich hatten seine Kräfte abgenommen, und schon lag in ihm der Keim zu einer vom Unterleib ausgehenden unheilbaren Krankheit. Er verhehlte sich seinen Zustand nicht, ohne daſs dadurch irgend die Heiterkeit seines Geistes gestört oder getrübt worden wäre. An Unheilbarkeit glaubte indessen weder er selbst, noch die Aerzte. Auch trat scheinbare Besserung und wirkliche Erleichterung ein, und mit hoffnungsvoller Heiterkeit und Freude wurde am 25sten Jun. 1826 der 70ste Geburtstag in dem Kreise der seinem Herzen nicht nur durch die Bande der Verwandtschaft theuern Familienglieder gefeiert. Noch etwas schwach begab er sich bald darauf in das Niedernauer Bad, und kehrte gestärkt, doch nicht ohne Spuren des alten Uebels, vom Unterleib gegen die Brust, wie es schien, aufsteigender Krämpfe, zurück. Man hielt dieſs für den Rest der scheidenden Krankheit: es war die Mahnung der nur zurückgedrängten, nie geheilten. Aber selbst die Kanzel vermochte er wieder zu besteigen, ja sogar die Reise nach Stuttgart zu der Synode wurde gegen den Jahresschluſs 1826 noch einmal muthig unternommen. Doch mit dem Anfang des neuen Jahres zeigte sich deutlich, wie wohlthig dem nicht wenig Erschöpften Ruhe in der gewohnten Heimath, sorgfältigere und bequemere Pflege, und Entschlagung von allen Geschäften seyn durfte. Er kehrte im Januar 1827 zurück, an dem Tage und in der Stunde, als das Vermählungsfest einer geliebten Nichte begann, woran sich um Mitternacht die Feier des Geburtstages ihres Vaters, eines ihm seit mehr als 25 Jahren innig verbundenen Schwagers schloſs. Hier, wo ihn niemand für krank hielt, dem er es nicht selbst sagte, im Kreise so vieler seinem Herzen theurer Personen, sprach er in der Mitternachtsstunde mit tiefer Rührung, aber kräftig und ergreifend, die wärmsten Worte der Theilnahme an dem Doppelfeste aus. Das war das letzte Aufflammen der hinschwindenden Lebenskraft. Keinen Tag, wie diesen, erlebte er mehr. Bangigkeit und Schlaflosigkeit nahmen zu, die Kräfte bedeutend ab. Nur einzelne Tage der Erleichterung und des Aufwachens leb-

Digitized by Google

hafterer Hoffnung zeigten sich noch; aber noch viele Stunden des wärmsten Freundschaftsgenusses waren dennoch den Seinigen gewährt; Stunden, die oft die entschiedensten Besorgnisse zurückdrängten. Nicht, daſs er es gescheut hätte, seinem Zustande und der Gefahr fest ins Auge zu blicken, um sich etwa durch Nichtberühren des Bedenklichen selbst zu täuschen. Nein, der weise Mann, der Christ sah unverwandten und ruhigen Blickes hin, wo er schon längst einheimisch war. Er hoffte Besserung, aber war zu gleicher Zeit auf Alles gefaſst. Noch im Januar und Februar, ja noch im Anfang des März beschäftigte ihn die Anordnung zum Drucke und die Ausfeilung einer Anzahl früher verfaſster, zum Theil im letzten Jahre umgearbeiteter historischer und biographischer Aufsätze, die er herauszugeben gedachte. Unter jenen zeichnet sich eine schön erzählte Geschichte des messenischen Krieges aus, den er früher aus den Quellen bearbeitet hatte; unter diesen ein in dreimaliger Abschrift und Umarbeitung vorhandenes Leben seines vieljährigen, geist- und kenntniſsreichen Freundes, des im Jahr 1808 in Ulm gestorbenen Professors J. M. Aſsprung. Nur den Abdruck, nicht die Vollendung, verhinderte die zunehmende Schwäche und Unfähigkeit zu arbeiten. Die Herausgabe wird sein ältester noch lebender Freund, der K. B. Regierungsrath Wagenseil in Augsburg, besorgen, mit dem er noch vor wenigen Jahren im fröhlichsten Familienkreise das seltene fünfzigjährige Jubelfest ihrer gegenseitigen Freundschaft gefeiert hatte. — Immer düsterer wurden jetzt die Aussichten. Mit dem Ende des März verhehlte sich Niemand mehr den drohenden Verlust, und der wärmste Antheil der ganzen Stadt sprach sich in unausgesetzten besorgten Nachfragen aus. Immer klar blieb, mit wenigen Unterbrechungen halbwachen Schlummers, des Scheidenden Bewuſsteyn. Reuelos sah er auf eine lange Reihe glücklich durch Pflichterfüllung verlebter Jahre zurück, dankbar gedachte er dessen, was ihm durch die edelsten Empfindungen des Menschen, die Gefühle der Liebe und Freundschaft, und durch die würdigsten Beschäftigungen, Religion und Wissenschaft, zu Theil geworden war. Vorwärts blickte er in das Dunkel des Grabes; es war ihm nicht dunkel, sondern durch seine Nacht

Digitized by Google

sah er das ewige Morgenroth mit hellem Geiste hereindämmern. In der Nacht vor dem 10ten April fühlte er stärker das nahende Ende. Gegen Morgen lieſs er seine vertrautesten Freunde zu sich bitten, und nahm mit der Seelenruhe des der Vollendung entgegengehenden Christen Abschied von ihnen, von der theuren Gattin und der geliebten Tochter. Mit Freudigkeit sprach er noch in seinen letzten Stunden die Ueberzeugung aus:

So werd' ich denn im Licht erkennen,
Was ich auf Erden dunkel sah;

und still entschlummerte er am Dienstag nach dem Palmsonntage, Nachmittags nach ein Uhr. Siebenzig Jahre, 9 Monate und 10 Tage hatte seine Laufbahn auf Erden gedauert. Er hatte sich allen Begräbniſspomp, von jeher solchem Gepränge abhold, verbeten. Aber bei seiner Beerdigung sprach sich, auch ohne alle besondere Veranstaltung, die allgemeine Theilnahme, die Achtung, der Schmerz um den für Ulm unersetzlichen Verlust, auf die rührendste Weise aus. Eine groſse Reihe der angesehensten Beamten, Bürger aus allen Classen, das gesammte Gymnasium, alle Schulen begleiteten am Charfreitag die Leiche zum Grabe, nach alter Sitte durch die Münsterkirche, wo der K. W. Dekan, M. Majer, eine des Hingeschiedenen würdige Rede hielt. Und wenn in der Nähe und Ferne, wer ihn nur kannte, ihm mit dem vollsten Bewuſstseyn der Wahrheit die Worte des edeln Claudius nachruft: Sie haben einen guten Mann begraben, so spricht der Kreis der Seinigen, so sprechen seine Mitbürger, so spricht das Vaterland: uns war Er mehr!

Lernt man einen Gelehrten oft schon zum Theil aus der Bibliothek beurtheilen, welche er nachläſst; so ist dieſs noch mehr der Fall und kann weit richtiger aus seinem schriftlichen Nachlasse geschehen. S. hinterläſst eine im Fache der Theologie, der Geschichte, der Literargeschichte, der Philologie, der Philosophie, der schönen Literatur und der neuern Sprachen ebenso zahlreiche als ausgewählte Büchersammlung mit vielen kostbaren und seltenen Werken, eine groſse Sammlung Bildnisse von Reichsstädtern und von merkwürdigen Personen verschiedener Nationen. Ueberdieſs eine Sammlung von Chroniken,

Digitized by Google

Urkunden, eigenhändigen Auszügen aus den Rathsprotokollen dreier Jahrhunderte, Zeichnungen, Kupferstichen, besonders vielen Bildnissen, gedruckten Büchern zur Staats- Kirchen- (besonders Reformations-) Gelehrten-, Cultur-, Sitten- und Kunstgeschichte Ulms, aus mehreren hundert Bänden bestehend, worunter auch der 16 Fuſs lange Originalriſs des Ulmischen Münsters vom letzten Baumeister an demselben, auf Pergament vom Jahr 1490 befindlich ist, durch deren Ankauf die Stadt Ulm sich selbst und den Verstorbenen ehren wird *). Ferner eine aus mehrern tausend Bogen bestehende Sammlung von Urkunden (Originalen und Copien), Actenstücken aller Art, Auszügen, Notitzen, seltenen Druckschriften, zum Theil auch fremden und eigenen ausgearbeiteten Aufsätzen und Bruchstücken zur Geschichte Schwabens überhaupt, vorzüglich aber zur Geschichte des schwäbischen Bundes und des Baurenkrieges; welche Sammlung wegen ihrer hohen Wichtigkeit für die Bibliothek oder das Archiv zu Stuttgart angekauft werden dürfte. Auſserdem das Schwäbische Idiotikon ganz ausgearbeitet, ein Werk von mehr als 30 Jahren, auf mehr als zwei hundert Foliobogen vom Verfasser zum fünftenmale umgeschrieben, das allein geeignet ist, als Nationalwerk seinen Namen in der Reihe der gründlichsten Sprachforscher unvergeſslich zu erhalten, und dessen Herausgabe, durch vielleicht zu weit gehende Delicatesse des Verf. bisher verschoben, nun bald zu erwarten seyn dürfte. Eine Menge der gediegensten Predigten, angefangener oder entworfener theologischer Aufsätze, Vorlesungen aus seinen Docentenjahren, Auszüge aus Kirchenvätern, Bemerkungen zu klassischen Schriftstellern, Bemerkungen über die deutsche Sprache, unter andern unzählige Verbesserungen und Zusätze zu Adelungs Wörterbuch; handschriftliche Anmerkungen zu den von ihm herausgegebenen Schriften, eine geordnete Correspondenz mit verschiedenen Gelehrten u. dgl. berühren wir blos, da sie sich nicht zur Pu-

*) Eine neue historisch-artistische Beschreibung des Münsters, seit Jahren von S. in Verbindung mit seinem Freunde, dem K. W. O. Baurath Kinsky, dessen treffliche Zeichnungen zum Theil schon fertig sind, beabsichtigt, ist angefangen.

Digitized by Google

blicität eignen. Ein schönes Zeugniſs seines Geistes und Gemüthes legt auch sein von ihm sogenanntes Gedankenbuch ab, eine theure Reliquie für die Seinigen, wo er in Prosa und dichterischer Form in den letzten Jahren einzelne Einfälle, Ergiessungen des Gemüths, Gedanken über Ereignisse und Bücher niedergelegt hat. Wir theilen aus ihm nur ein Distichon mit, das er, schon krank, in Stuttgart in einer schlaflosen Nacht niederschrieb, als gegen Morgen das Licht erlosch, bei welchem er las und schrieb:

Stuttgart den 10. Jan. 1827. früh 4 Uhr.
„Ach, die Lampe des Kranken erlischt! Doch horche, der Hahn kräht!
Lischt das Leben einst aus, gehet die Sonne dir auf." —

Die gedruckten Schriften Schmids sind folgende:

1) Der Anfang des ersten und zweiten Theils der Christlichen Religionsgeschichte, die sein Freund Bayer mit Dr. Rosenmüllers Vorrede, Nürnberg, 1780. 8. herausgab.

2) Ueber die älteste Geschichte der Erde, von Rosenmüller. Aus dem Lateinischen. 8. Nürnberg, 1782.

3) De Legis Mosaicae apud veteres Christianos Auctoritate Diss. 4. Erlangae, 1782.

4) Anleitung zur teutschen Sprache und zu schriftlichen Aufsätzen für Ungelehrte. 8. Leipz. 1786. (Auch als ein Theil von Lorenz's Lesebuch.)

5) Ueber die Sinnlichkeit in der Religion, eine Predigt in der akad. Kirche zu Erlangen gehalten. Erl. 1786.

6) Sendschreiben an Hrn. Ritter von Zimmermann, seine Schrift über Friederich den Grossen betreffend. 8. Ulm, 1788.

7) Rede bei dem Sarge Karl Traugott Baurs. 8. Ulm. 1788.

8) Briefe an einen Jüngling, welcher Theologie studirt. 8. Leipz. 1792.

9) Eines patriotischen Ulmers Gedanken über die Riedvertheilung. 8. Ulm, 1792.

10) Versuch eines schwäbischen Idiotikons, oder Sammlung der vorzüglichsten in Schwäbischen Ländern und Städten gebräuchlichen Idiotismen,

Digitized by Google

mit etymologischen Bemerkungen. 8. Berlin bei Nicolai. 1795. (Besonders abgedruckt aus Nicolai's Reisen durch Deutschland, 9tem Thle.)

11) Rede am Grabe des Hrn. J. J. Gangwolf, der Theol. Candidaten. 8. Ulm, 1795.

12) Reden am Grabe gehalten. 8. Ulm, 1797.

13) Vorschläge, das Lesen leicht und richtig zu lehren. 8. (Ulm, 1798.)

14) Predigt am Dank- und Freudenfeste wegen geschlosenen Friedens, am 10. Mai 1801. in der Dreieinigkeitskirche gehalten. 8. Ulm, 1801.

15) Prolog, gehalten auf dem Stadttheater zu Ulm, am 24. Febr. 1802. bei Eröffnung des Liebhabertheaters. 4.

16) Predigt zur religiösen Feier des Uebergangs der Stadt Ulm und ihres Gebiets unter die Kurbaierische Regierung. 8. Ulm, 1803.

17) Rede bei der dem Andenken des Grafen Philipp von Arko im Münster gehaltenen Gedächtnifsfeier. 8. Ulm, 1805.

18) Predigt am Feste der dem Kurhause Baiern zu Theil gewordenen Königswürde. 8. Ulm, 1806.

19) Observationes Anonymi in Julium Obsequentem. (In Thierschii Actis Philologorum Monacensium II. 2. p. 291—302. 1816.)

20) Christliche Religionsgesänge, gesammelt von A. Fischer, mit einer Vorrede und Biographie des Sammlers von J. C. S. 8. Ulm, 1816.

21) Theagenes. (A. d. Französ. der Mlle. Gallien, Nichte, nachher Gattin des Philologen Wyttenbach in Leyden.) 8. Leipz. Göschen. 1816.

22) Predigten von J. M. Schmid (seinem Bruder), herausgegeben von J. C. S. mit einer Lebensbeschreibung des Verf. 8. Ulm. 1816.

23) Rede bei dem Einführen der ersten Garben, gehalten in der Münsterkirche zu Ulm den 5. August 1817. 8.

24) Dritte Jubelfeier der Reformation, in Ulm begangen 1817. 8. Ulm b. Wohler.

25) Trauerrede vor der Beerdigung des Stadtpfarrers K. G. Weller. 8. Ulm, 1818.

Digitized by Google

26) Trauerrede zur Todtenfeier I. K. Majestät Katharina von Würtemberg. 8. Ulm, 1819.

27) Denkwürdigkeiten der Ulmischen Reformationsgeschichte. 8. Tüb. 1817. (2tes Heft der von S. und Pfister herausgegebenen Denkw. der Württ. und Schwäb. Reformationsgeschichte).

28) Animadversiones in Lennepii Etymologicum Linguae Graecae et Indicem Etymologicum Vocum Latinarum (in Creuzeri Meletemm. e Disciplina Antiquitatis P. III. p. 99—135. 8. Lips. 1819).

29) Aufsätze, a) in Millers und Kerns Beobachtungen zur Aufklärung u. s. w. 8. Ulm. 1779—80. b) in Kerns Schwäb. Magazin. 8. Ulm. 1786—87. c) in Meusels Histor. Literatur; d) in Wagenseils Magazin von und für Schwaben; e) in Meusels literarisch-biographischem Magazin (über Fulda's Leben und Charakter); f) in Paulus Memorabilien (üb. die Sprachengabe am Pfingstfeste); g) in Gräters Bragur; h) in Hausleutners Schwäb. Archiv; i) in Jägers Magazin für die Reichsstädte; k) in Schlichtegrolls Nekrolog (Leben E. M. Faulhabers); l) in der Berlinischen Monatsschrift von Biester; m) in Degens kritischen Nachrichten von kleinen Schriften (krit. Bemerkungen über Xenoph. Mem. Socr.); n) der Artikel Ulm in der neuen Auflage des Lexikons von Schwaben (auch besonders abgedruckt); o) der Artikel Bauernkrieg in Ersch's und Gruber's Encyclopädie; p) der Artikel Purismus in den Probeheften derselben; q) in Memmingers Württemb. Jahrbüchern über die Geschichte Ulms; r) im Kunstblatt des Morgenblattes (Nachrichten von alten Ulmischen Künstlern, und von seinem Schwager, dem Kupferstecher F. Kaiser); s) im Morgenblatt selbst (ein Aufsatz, betitelt: Teutsch oder Deutsch?).

30) Recensionen, a) in Seilers gemeinnützigen Betrachtungen; b) in Roos Bibl. für Pädagogen und Erzieher; c) in der Allg. deutschen Bibliothek; d) in den Tübinger gelehrten Anzeigen; e) in Meusels historischer Literatur; f) in den Heidelber-

Digitized by Google

ger Jahrbüchern der Literatur (über geschichtliche, kirchengeschichtliche, literarische und linguistische Werke).

31) In den Jahren 1824 und 1825 war er amtlicher Herausgeber einer Reihe von Heften: Verhandlungen in der Kammer der Abgeordneten des Königr. Württemberg. 8.

Ulm, im Jun. 1827.

Dr. Georg Heinrich Moſer,
Rector und Profeſſor des Ulm. Gymnaſiums.

Verzeichniſs von Druckfehlern.

Seite	78.	Lin.	13.	statt	„befriedigende" lies befriedigend
—	79.	—	4.	—	„abweisende" l abweichende
—	80.	—	23.	—	„supraratiouaistische" l. supranaturalistische
—	81.	—	19.	—	„welchem" l. welchen
—	84.	—	17.	—	„will ." l. will
—	88.	—	1.	—	„Unglaubigen" l Unbeglaubigten
—	—	—	13.	—	„Beweises" l. Bereiches
—	—	—	16.	—	„ohgleich" l. obgleich
—	92.	—	12.	v. u. statt	„wärde" lies würde
—	97.	—	11.	statt	„Zwecken" l. Zwecken,
—	99.	—	1.	—	„seyn" l. seye
—	102.	—	1.	—	„wie" l nie
—	103.	—	12.	v. u. statt	„ssbst" lies selbst
—	109.	—	3.	statt	„fortrucken" l forwirken
—	114.	—	8.	—	„Zusammenstellung" l. Zusammenstimmung
—	116.	—	5.	—	„zu" l. zur
—	117.	—	11.	v. u. statt	„führte" l. führte führte. — ? —
—	118.	—	1. not. *)	—	„flnden" l. finden
—	125.	—	4.	statt	„Beweise" l. beweisen
—	—	—	2.	v. statt	„daſs" l. das
—	127.	—	6.	—	„anch" l. auch
—	129.	—	9.	—	„gesagt" l. gesetzt
—	—	—	19.	—	„welchen" l. welchem
—	130.	—	18.	—	„Engweck l. Endzweck
—	—	—	20.	—	„nach" l. noch
—	140.	—	3.	v. u. statt	„Christuä l. Christus
—	141.	—	13.	—	„Willkührlilchkeit" l. Willkührlichkeit
—	150.	—	11.	—	„Ckristus" l. Christus
—	151.	—	5.	v. u. statt	„welcher" l. welchen
—	160.	—	19.	—	„finde, l finde
—	161.	—	15.	—	„leben" l. lebten.
—	165.	—	10.	—	„abhold," l. abhold
—	—	—	18.	—	„denkar" l. denkbar

Litterarisches Intelligenzblatt.

Tübingen (Herabgesetzter Preis). Der Verleger von Dr. Bengels Archiv für die Theologie und ihre neueste Literatur etc.

findet sich bei Ausgabe dieses ersten Stückes von der Tübinger Zeitschrift für Theologie veranlaſst, jenes geachtete Archiv, das mit dem Tode des Hrn. Prälat v. Bengel aufgehört hat, auf einige Zeit in einem sehr verminderten Preise dem gelehrten Publikum anzubieten. Das ganze Archiv in 8 Bänden (oder 24 Stücken) die so manche gediegene Arbeiten enthalten — kostete bisher 45 fl. 36 kr. — von jetzt an wird dasselbe aber zu

20 fl. — erlassen

um welchen Preis es auch jede Buchhandlung liefern kann.

Ankündigung einer ganz wohlfeilen Ausgabe der sämmtlichen Predigten von Dr. Ernst Zimmermann, Groſsherzogl. Hessischem Hofprediger und Herausgeber der allgemeinen Kirchenzeitung. Erste Reihenfolge, in 6 Bänden in gr. 12. oder kl. 8., mit Corpus-Schrift. Subscriptionspreis 2 Thlr. 6 gr. oder 4 fl., zahlbar zur Hälfte bei Empfang des 1sten Theiles, zur andern Hälfte bei Lieferung des 4ten Theiles.

Vielfach aufgefordert, die, sowohl von seinen zahlreichen Znhörern geschätzten, als durch Kritiken in den geachtetsten Literatur-Zeitungen als musterhaft gewürdigten Kanzelvorträge des Hrn. Dr. E. Zimmermann in einer wohlfeilen Ausgabe nicht allein dem gesammten geistlichen Stande, sondern auch den Freunden einer rein christlichen Erbauung von allen Ständen zugänglich zu machen, bin ich durch die uneigennützige Beförderung meines Vorhabens von Seiten des würdigen Verfaſsers in Stand gesetzt, eine solche ganz wohlfeile Ausgabe jetzt ankündigen zu können.

Ich schlage zur Ausführung dieses Unternehmens den Weg der Unterzeichnung ein. Sobald eine zur

Digitized by Google

Deckung der Hälfte des Aufwands der Druckkosten hinlängländliche Anzahl Unterzeichner sich gemeldet haben, soll der Druck beginnen und von zwei zu zwei Monaten ein Band geliefert werden. Jeder Baud, welcher in der ersten Ausgabe 450 bis 600 Seiten enthält, soll, auf gutes Papier mit nicht zu kleiner (Borgis oder Garmond) Schrift gedruckt, nicht höher als 9 gr. Sächs. oder 40 kr. zu stehen kommen und für diesen Preis durch alle Buchhandlungen zu beziehen seyn.

Der erste und zweite Band wird eine Auswahl der in den Jahren 1814 bis 1819 gehaltenen Predigten enthalten, nebst den früher besonders erschienenen vier Predigten über den Zweck und Werth des Ahendmahls Jesu.

Der dritte Band die im Jahre 1820 über seine freie Texte gehaltenen Predigten.

Der vierte, fünfte und sechste Band die Predigten über die Apostelgeschichte, gehalten in den Jahren 1821, 1822 nnd 1823.

Sämmtliche Kanzelreden wird der Hr. Verfasser einer sorgfältigen Durchsicht unterwerfen, und sie werden demnach in vervollkommneter Gestalt aus seinen Händen wieder hervorgehen, so wie auch manche bisher ungedruckte Kanzelrede einen Platz in dieser neu veranstalteten Sammlung finden wird.

Die später erscheinende zweite Reihenfolge soll mit der Sammlung von Fest- und Zeitpredigten eröffnet werden und wird die Predigten der späteren Jahre enthalten.

Nach dem Erscheinen der ersten Lieferung tritt der nach Umständen bedeutend erhöhte Ladenpreis ein.

Alle Buchhandlungen (in Tübingen die von C. F. Osiander) so wie der Unterzeichnete Verleger, nehmen Bestellungen an und liefern denen, welche sich gütigst der Sammlung von Unterzeichnungen unterziehen, das 10te Exemplar frei. Darmstadt, 25. Febr. 1827.

Carl Wilhelm Leske.

Digitized by Google

Bei C. F. Osiander in Tübingen ist so eben erschienen:

Lang (Dr. J. J.) Geschichte und Institutionen des katholischen und protestantischen Kirchenrechts, 1r Thl. Auch unter dem Titel: Aeuſsere Kirchenrechts-Geschichte. gr. 8. 2 fl. 42 kr.

Der Hr. Verf. fühlte zunächst bei seinen Vorlesungen das Bedürfniſs, seinen Zuhörern einen Leitfaden in die Hand zu geben, doch wollte er das Quellenstudium im Fache des Kirchenrechts möglichst befördern und wählte deshalb eine durchgängig geschichtliche Behandlung. Das Werk soll in 2 Bände zerfallen, wovon der erste jetzt erschienene, die äuſsere Geschichte des Kirchenrechts durch 5 Perioden, I. bis auf Constantin den Groſsen, II. bis auf Carl den Groſsen, III. bis auf Gregor VII., IV. bis auf die Kirchentrennung des 16ten Jahrhund., V. bis auf die die heutige Zeit, und in jeder Periode die Geschichte der Verfassung der Quellen und der Bearbeitung beschreibt.

Der zweite Band, welcher bald nachfolgen wird, soll in 3 Büchern, die innere Geschichte und das Resultat des Kirchenrechts enthalten. Durch diese Anordnung, so wie durch Unpartheilichkeit der Darstellung eignet sich das Werk besonders zu Vorträgen über das katholische und protestantische Kirchenrecht; aber auch zum Selbststudium qualificirt es der reiche historische Stoff desselben.

Volksarzneimittel und einfache, nicht pharmaceuthische Heilmittel gegen Krankheiten des Menschen, von Dr. Joh. Fried. Osiander, Prof. der Medicin in Götting gr. 8. 1826. 2 fl. 42 kr.

Der Hr. Verf. hat in dieser Schrift die Ergebnisse mehrjähriger Beobachtungen und ausgebreiteter Lectüre niedergelegt und sowohl der Ton und die Schreibart, als die Reichhaltigkeit ihres Inhalts, wird den Leser nicht unbefriedigt lassen. Es ist eine Zusammen-

Digitized by Google

stellung von mehr als 2000 Heilmitteln, gröſstentheils aus der Classe der nicht pharmaceutischen, die entweder aus der Volks-Erfahrung hergenommen sind (Haus- und Volks-Arzneimittel); oder die hier als diätetische, kunstlose, unbedeutend scheinende Mittel, zu häufiger Benützung empfohlen werden, da die Erfahrung lehrt, daſs solche gleichgültig scheinende Dinge, welche in den pharmaceutischen Lehrbüchern nicht immer genug berücksichtigt werden, oft von der herrlichsten Wirkung sind, ja selbst zuweilen da noch Hülfe versprechen, wo die berühmtesten künstlichsten Heilmittel lange vergebens angewendet worden sind. Nicht nur Aerzte werden in dem Buche manche nützliche Winke für die Praxis aufgezeichnet finden, sondern auch Leser aus andern Ständen dasselbe nicht ohne mannigfaltige Belehrung aus der Hand legen.

Neue und ausführliche Volks-Naturlehre dem jetzigen Standpunkte der Physik gemäſs sowohl zum Selbstunterricht für denkende Bürger, Landleute und andere Liebhaber, als auch zum Gebrauche in Schulen bearbeitet von Dr. J. H. M. Poppe, Hofrath und ord. Profes. Mit 12 Steintafeln. 45 Bogen in gr. 8. 1825. 4 fl. 30 kr. gut geb. 4 fl. 56 kr.

In diesem nützlilchen Buche wird die gesammte Naturlehre nach der ganzen Fülle von Beobachtungen und Versuchen, dem jetzigen Standpunkte der Physik gemäſs, auf das deutlichste, gründlichste und in einem populären, höchst anziehenden Vortrage abgehandelt.

Als Anhang zu diesem Werke können wir empfehlen:

Physikalisches Lesebuch über die wichtigsten Gegenstände der Naturlehre. Sowohl zum Gebrauch in Schulen, als auch zum Selbstunterricht für den Bürger Landmann. Von Dr. J. H. M. Poppe. 8. 1825. 1 fl. geb. 1 fl. 12 kr.

Dasselbe handelt von den so wichtigen und interessanten wässerigten, glänzenden und feurigen Erscheinungen in unserer Atmosphäre, von der Witterung u. s. w. im faſslichsten, anziehendsten Vortrage.

Digitized by Google

Populärer Unterricht über Dampfmaschinen über die Anwendung derselben zum Treiben anderer Maschinen, insbesondere auch über Dampfschiffe und Dampfwagen; nebst einer Geschichte des gesammten Dampfmachinenwesens. Zur Belehrung für Jedermann auf das Faſslichste dargestellt von Dr. J. H. M. Poppe. Mit Abbildungen auf 4 Steintafeln. 8. 1826. 1 fl. 21 kr.

Das allgemeine Gespräch nicht blos der gebildeten Stände, sondern fast aller Menschen überhaupt, sind jetzt Dampfschiffe, Dampfwagen und Dampfmaschinen. Aber sehr wenige Menschen haben eine richtige Vorstellung davon, selbst diejenigen nicht, welche oft auf Dampfschiffen gefahren und Dampfmaschinen in Thätigkeit gesehen haben. Wer nun von diesen merkwürdigen Erfindungen, die sich immer weiter verbreiten, die genaueste und deutlichste Belehrung verlangt, dem dürfen wir wohl mit Recht oben behanntes Werk empfehlen. Auch der Techniker und Oekonom, selbst mancher Handwerker, der kleine Dampfmaschienen gebrauchen möchte, finden hier die gewünchte Aufklärung.

Des alten Pfarrers Testament. Herausg. von Dr. Karl Hase. 8. Druckpap. 1 fl. 12 kr.
Schreibp. 1 fl. 36 kr.

Diese Schrift enthält in 19 Abschnitten das Leben und die Lebensansicht eines alten Pfarrers. Die damit verbundenen Bemerkungen über die neuere deutsche Philosophie werden dieses Buch, das zwar überhaupt dem gebildeten Publikum bestimmt ist, auch dem Gelehrten bemerkbar machen.

Digitized by Google

Tübinger Zeitschrift

für

Theologie,

unter

Mitwirkung mehrerer Gelehrten, namentlich der Mitglieder der evangelisch-theologischen Facultät: Dr. Kern, Dr. Baur, Dr. Schmid,

herausgegeben

von

Dr. J. C. F. Steudel,

ordentl. Prof. der Theologie.

Zweites Stück.

Tübingen,

bei C. F. Osiander.

1828.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

I. Ueber die neue preuſsische Kirchenagende mit Beziehung auf die wichtigsten dadurch veranlaſsten Schriften. Von Repetent Stirm. . . . . Seite 1

II. Die Frage über die Ausführbarbeit einer Annäherung zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht, mit besonderer Rücksicht auf den Standpunkt der Schleiermacher'schen Glaubenslehre beleuchtet von Dr. Steudel, aus Anlaſs von der Schrift: Dr. H. A. Schott's Briefe u. s. w. Beschluſs der im 1ten Stück angefangenen Abhandlung. Samt Nachtrag 74

III. Kritische Zusammenstellung der neuesten Bearbeitungen des protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf die vaterländische Kirche, von Repetent M. F. Fischer. 121

IV. De ordine prophetarum minorum chronologico P. I. II. (Zwei Programme v. J. 1823 und 1827). Von Prof. Jäger. 218

V. Ueber den christlichen Begriff von Sünde, eine Anzeige der Tübingenschen Pfingstprogramme von den Jahren 1826 und 1827. „Observationum pertinentium ad naturam peccati e doctrina christiana rite definiendam pantic. I. II." von Dr. Schmid 240

Digitized by Google

VI. Dr. Christiani Friderici Schnurrer, Universitatis litterarum Tubingensis nuper Cancellarii, Orationum Academicarum historiam litterariam, theologicam et orientalem illustrantium delectus posthumus. Piae memoriae causa, addita praefatione biographica, edidit Dr. H. E. G. Paulus. Tub. ap. C. F. Osiandrum. 1828. 257 S. von Dr. Baur. Seite 277

VII. Observationum ad Jes. 52, 13—53, 12. Part. I. II. (Tübinger Weihnachtsprogramm v. J. 1825. und Osterprogramm v. J. 1826). von Dr. Steudel. 294

VIII. Necrolog des Decans M. Osiander zu Knittlingen von dessen Bruder, M. Osiander, Prof. zu Maulbronn. . . 306

IX. Einladung zu Abfassung einer Apologie des Christenthums, als Preisschrift. 312

Digitized by Google

I.

Ueber die neue preuſsische Kirchenagende mit Beziehung auf die wichtigsten dadurch veranlaſsten Schriften. Von Repetent Stirm.

In der Geschichte des christlichen Cultus giebt es zwei Hauptepochen, die für die Gestaltung des Gottesdienstes auf Jahrhunderte hin entscheidend waren. — Die Epoche Gregors des Groſsen im sechsten Jahrhundert, der, obwohl er das Wesentliche des Cultus schon vorfand, und nur das Sacramentarium Gelasianum vom fünften Jahrhundert reformirt haben soll, doch durch Erweiterung der Litaneien, pompösere Ausstattung und Verbesserung des Kirchengesangs wesentlich einwirkte, und dessen Canon missae bis auf den heutigen Tag die stehende Norm des katholischen Gottesdienstes geworden ist, und sodann die Epoche der Reformation, die zwar je nach verschiedenen Confessionen oder Ländern sehr verschiedene Formen erzeugte, bald mehr, bald weniger dem römischen Rituale sich nähernd, jedoch in Verminderung des Ceremoniellen und Symbolischen, Einführung der Landessprache und Hervorstellung der freien, lebendigen Rede besonders in Deutschland gleichmäſsig wirksam war. Nachdem man sich in der protestantischen Kirche mit den dadurch erzeugten Formen entweder begnügt, oder sie allmälig modificirt und umgebildet hatte, zeigte sich besonders seit ungefähr dreissig Jahren eine lebendigere liturgische Thätigkeit, theils

Digitized by Google

in der öffentlichen Einführung neuer Liturgien, theils in einer Menge von Privatschriften, die über die liturgischen Bedürfnisse, Begriffe und Zwecke des Cultus und Vorschläge zu zeitgemäſsen Verbesserungen sich verbreiteten. Aber mehr als alle diese Erscheinungen hat die Einführung der Berliner Kirchenagende alle Gemüther, die sich für das Wohl der Kirche interessiren, in Bewegung gesetzt, was aus der Masse der darüber gewechselten Schriften, und aus dem Eifer, womit auch solche Schriftsteller, die nicht unmittelbar dadurch betheiligt wurden, sich darüber erklärten, erhellt, so daſs sie in Bezug auf die dabei ausgesprochenen Ansichten und Grundsätze zu einer Angelegenheit der ganzen deutsch-protestantischen Kirche geworden ist. Dabei ist es erfreulich zu sehen, wie, ungeachtet der neueren Klagen über die Unkirchlichkeit unserer Zeit, doch gerade in diesem Streite eine nicht erwartete religiöse Theilnahme und ein feiner Sinn für das Eigenthümliche des evangelischen Gottesdienstes sich nicht blos unter Geistlichen, sondern auch Laien, ausgesprochen hat. Der Stimmen über diesen Gegenstand sind übrigens so viele abgegeben worden, theils von Theologen der verschiedensten Farben, theils von Juristen und einzelnen Laien sowohl als ganzen Gemeinden, und der Gegenstand selbst von so verschiedenen Seiten aus in Untersuchung gezogen worden, daſs es schwer seyn dürfte, noch etwas Bedeutendes, das nicht schon gesagt wäre, darüber vorzubringen.

Allein einestheils möchte es den Lesern dieser Zeitschrift, die nicht im Stande waren, den Gang der Sache genauer zu verfolgen, und sich mit den wichtigsten Schriften darüber bekannt zu machen, nicht unerwünscht seyn, einen übersichtlichen Bericht darüber zu erhalten, anderntheils sind, was ein Hauptgewinn

Digitized by Google

dieses Streites ist, so wichtige Fragen z. B. über das Verhältniſs von Kirche und Staat, über das liturgische Recht, über das Wesen der Liturgie, im Verhältniſs zum evangelischen Glauben u. s. w. berührt worden, die nicht blos ein ephemeres Interesse haben, daſs manches als wahre Bereicherung der Wissenschaft betrachtet werden kann, und eine Angabe der Hauptrichtungen in dieser Beziehung zur Aufhellung der Ansichten beitragen dürfte. Zudem ist es in Angelegenheiten der evangelischen Kirche, je schmerzlicher ihre Zersplitterung in verschiedene Territorial- oder Landeskirchen sich fühlbar macht, um so nothwendiger, von allen Seiten darauf hinzuarbeiten, daſs das gemeinsame Bewuſstseyn, zu demselben Einen Leibe zu gehören, und das Streben, das Wohl und Wehe der einen Kirche zur allgemeinen Theilnahme zu bringen, auch in den einzelnen Kirchen lebendiger werde. Denn was uns an Formen noch fehlt, können wir nur durch die Einheit des Geistes ersetzen, und würde das Bewuſstseyn dieser Einheit allmälig die öffentliche Meinung durchdringen, so müſste es sich bald auch in der äuſseren Verbindung der Kirchen mit einander darstellen. — Der Beurtheilung des vorliegenden Gegenstandes scheint es am zweckmäſsigsten einen historischen Ueberblick über die älteren Agenden, auf welche die Neue, als eine Verbesserung derselben, gegründet seyn will, (laut der Vorrede), und über den Gang, den die Einführung der Neuen bis jetzt genommen hat, voranzuschicken, worauf denn die materiale und formale Beschaffenheit derselben und das Rechtliche ihrer Einführung zur Sprache kommen wird.

I. **Historischer Ueberblick.** (Von der Beschaffenheit der älteren Agenden handelt besonders die lehrreiche Schrift von J. L. Funk: Historische Beleuchtung

Digitized by Google

der Agenden etc. 1827. Von dem liturgischen Gange seit der Reformation bis auf die neueste Zeit L. Schaaff: Die Kirchen-Agenden-Sache etc. 1824. und die zur neuesten Zeit gehörigen Actenstücke hat Dr. Falk. Kiel 1827. bekannt gemacht).

Nachdem die Reformation in der Mark Brandenburg bald viele Freunde gefunden und der Kurfürst Joachim II. hin und wieder evangelische Prediger zu berufen gestattet hatte, entschloſs er sich endlich zu einer thätigeren Mitwirkung, wollte jedoch das Werk so einrichten, daſs die evangelische Lehre ohne Verletzung des Papstthums vorgetragen werden könnte, wozu er einen Entwurf durch einen Mönch machen lieſs. Doch miſsbilligte er denselben selbst, und berief auf Melanchthons Rath zwei Theologen, um eine Kirchenordnung auszuarbeiten, denen er aber ausdrücklich den Auftrag ertheilte, von Kirchengebräuchen alles beizubehalten, was irgend zu entschuldigen wäre. Viele Bedenken von Luther, Melanchthon u. A. gingen dahin, lieber die Miſsbräuche des Papstthums ganz abzuschaffen, als durch sie den Aberglauben zu nähren. Jedoch wurde zuletzt in den meisten Punkten dem Kurfürsten nachgegeben, sofern die Ceremonien nicht als nothwendig zur Seligkeit betrachtet werden sollen, und so erschien 1540 die märkische Kirchenordnung, 1542 und vielleicht noch später umgeändert wieder aufgelegt. Auſserdem erschien noch ein ausführliches Meſsbuch für die Stifter in der Mark. Beide Meſsordnungen sind aber nach Funk eine Copie aus dem alten päpstlichen Missale mit Auslassungen und Zusätzen, wie ja überhaupt auch die Lutherischen Anordnungen des Gottesdienstes noch den Typus der katholischen Messe an sich trugen. Doch war selbst Luthern noch des Päpstlichen zu viel in jener Kirchenordnung, indem er in einem Briefe an

Digitized by Google

den Pfarrer Solinus 1540 erklärte: „Ich halt, diese Zusätze werden nicht lange bleiben, sonderlich die übermäſsige Länge der Meſs und anderer Officien, da man's beginnet zu verachten, und eines mit dem andern zu Boden gehen wird." Unter seinem Nachfolger Johann George wurde wegen der Vereinigung der Neumark, worin ein einfacherer Gottesdienst herrschte, mit den übrigen Marken noch eine Agende hinzugefügt 1572, worin schon eine rühmliche Vereinfachung sich zeigte, aber auch noch viel päpstliches Ceremonienwesen und namentlich die Form der Messe. Joachim Friedrich schaffte sofort die päpstlichen Ceremonien zur Freude der Lutheraner ab, auf das Gutachten einer aus Geistlichen und Räthen bestehenden Commission 1598. Johann Sigismund ging zur reformirten Kirche über, der Dom wurde als Hofkirche den Reformirten übergeben, und es wurden Schritte zur Verbreitung der reformirten Lehre gemacht, aber auf dringendes Ansuchen der Stände erhielt die lutherische Kirche vollkommene Religions- und Kirchenfreiheit 1615. Die Anschauung des reformirten Cultus hatte einen wohlthätigen Einfluſs auf die Vereinfachung des lutherischen Gottesdienstes. Der Entshluſs des Kurfürsten selbst aber, „was noch von papistischer Superstition übrig blieben, solle folgends gemählig abgethan, und alles nach der Richtschnur göttlichen Worts und der apostolischen ersten Kirchen, soviel immer möglich, angestellet werden," hätte eine freudigere Aufnahme gefunden, wenn nicht die Concordienformel eine gänzliche Trennung zwischen lutherischen und calvinischen Theologen ausgesprochen hätte. Allmälig aber wirkte mehr die Praxis, als ausdrückliche Verordnungen auf die Gestaltung des Gottesdienstes ein, so daſs die Predigt und der Gemeinde-Gesang den Act der Anbetung und den Chor-

Digitized by Google

gesang nach und nach in Vergessenheit brachten, aber der Gottesdienst selbst durch die Ausdehnung und das Dogmatisirende der Predigten und die Ueberladung mit Gesängen unförmlich und langweilig wurde.

Indeſs hatte das Bestreben der Regenten, die beiden evangelischen Kirchen einander näher zu bringen, mehrere Versuche zu einer Gleichförmigkeit des Gottesdienstes zur Folge. So machte König Friedrich I. besonders in seinen letzten Jahren Versuche zur Abkürzung des lutherischen Gottesdienstes, und zur Einführung eines Mediums, des englischen Episcopalgottesdienstes, die jedoch unterblieb. Wie sehr innerhalb eines nicht vollen Jahrhunderts die liturgischen Ansichten sich verschieden aussprechen können, erhellt aus den Anordnungen, welche Friedrich Wilhelm I. traf, der den lutherischen Geistlichen den Gebrauch der Chorröcke, das Absingen der Gebete und die brennenden Wachslichter bei der Abendmahlsfeier untersagte, und alle aus dem Papstthum herrührenden Ceremonien abgeschafft wissen wollte, wogegen aber eine Menge Bedenken von Predigern und Consistorien einliefen, die in der Beibehaltung solcher Gebräuche noch das Unterscheidende von den Reformirten erkannten. Friedrich der Groſse, der stets nach dem Grundsatze handelte: „être toujours Roi, et ne jamais faire le Prêtre," lieſs daher den Gebrauch solcher Ceremonien den Predigern wieder frei. Aber wichtiger, als diese Erlaubniſs, war sein Einfluſs wie auf die religiöse Denkweise überhaupt, so auch namentlich auf die Behandlung des Kirchlichen. — Was endlich die Provinz Preuſsen betrifft, so war daselbst schon a. 1525 eine von zwei Bischöffen verfaſste Agende „Artikel der Ceremonien und anderer Kirchenordnung" erschienen; und es wurden schon vor der Augsburgischen Confession mehrere Synoden zur

Digitized by Google

Verbesserung der Kirchenordnung gehalten. Bald aber zerrütteten die Osianderschen Streitigkeiten die preuſsische Kirche. Auf Befehl des Herzogs verfertigten sodann Aurifaber und Vogel im Geiste der süddeutschen Theologie a. 1558 die „Kirchenordnung, wie es im Herzogthum Preuſsen beides mit Lehr und Ceremonien gehalten werden soll." Diese erregte gewaltigen Widerspruch und Verfolgungen. Nachdem endlich den Ständen Abstellung der deſsfalsigen Beschwerden zugesagt worden war, arbeiteten Mörlin und Chemnitz eine neue Agende aus, die 1568 als die einzig gültige Kirchenordnung eingeführt wurde, und jetzt noch in Gebrauch ist.

Vergleicht man nun die gottesdienstlichen Formen, wie sie nach einigen Jahrhunderten theils durch Verordnungen der Regenten, theils durch allmählige Praxis am Ende des vorigen Jahrhunderts sich gestaltet hatten, so zeigt sich freilich eine bedeutende Abweichung von jenen ursprünglichen Ordnungen. Wenn dieſs übrigens in der Vorrede der N. Agende nur daraus erklärt wird, daſs „an die Stelle alter ehrwürdiger Gebräuche die Willkühr getreten sei," so wird dabei, wenn gleich der unfrommen Willkühr mancher Geistlichen nicht das Wort geredet werden soll, doch nicht bedacht, daſs der Umschwung der theologischen und ästhetischen Ansichten auch das Ungenügende der alten Formen nothwendig darlegen muſste, und man wird dem Resultate beistimmen müssen, das Funk aus dem historischen Gang jener Agenden zieht: „die drei Agenden waren nicht für die Kirche, der sie angehören wollten und in der sie gebraucht werden sollten, sondern für anderweitige Rücksichten und aus fremdartigen Gesichtspunkten bearbeitet, und deſswegen aus den liturgischen Formen verschiedener Kirchen-

Digitized by Google

partheien so zusammengestellt, wie es jenen Rücksichten am gemäſsesten schien. Darum waren sie in sich selbst unhaltbar und muſsten fallen."

Nach den Zeiten des kirchlichen Verfalls unter Friedrich dem Groſsen gab zuerst das glücklicherweise nicht seinem ganzen Inhalte nach zur Ausführung gebrachte Religionsedikt des vorigen Königs von Preussen Veranlassung zu einer genaueren Betrachtung des evangelischen Kirchenthums. Mehrere Gemeinden baten zu Ende des vorigen Jahrhunderts um Veranstaltung einer neuen Liturgie. Der jetzt regierende König richtete daher von Anfang seiner Regierung an seine Aufmerksamkeit auf eine zweckmäſsige Verbesserung des Gottesdienstes, und auf die vom Oberconsistorialrath Sack deſshalb gemachten Vorschläge 1798 äuſserte sich der König beifällig in einer Cabinetsordre, indem er zugleich erklärte: „daſs bei der vorhabenden Liturgie nicht nur aller Zwang — denn an diesen darf in Angelegenheiten des Gewissens und der Ueberzeugung gar nicht gedacht werden — sondern auch soviel als möglich alle bürgerliche Auctorität vermieden, und die auszuarbeitende Agende anfangs blos als Privatunternehmung einzelner Gelehrten angesehen werden solle. Erst wenn die öffentliche Meinung für die Zweckmäſsigkeit derselben entschieden habe, und die meisten Prediger die Einführung derselben verlangen, wolle Er bestimmen, ob der öffentliche Gebrauch derselben denen, die sie verlangen, unter gänzlicher Freiheit eines Jeden, sich noch der alten zu bedienen, erlaubt werden solle." Zur Ausarbeitung der Agende wurde 1798 eine Commission von lutherischen und reformirten Geistlichen niedergesetzt. Die Entwicklung dieser Angelegenheit wurde aber durch die darauf folgenden Zeitumstände unterbrochen. Als hierauf immer mehr

Digitized by Google

Stimmen auf die Erneuerung des kirchlichen Lebens drangen, wurde 1814 von Neuem eine Commission aus den angesehensten Geistlichen des Landes bestehend angeordnet, mit der Anweisung, das Bedürfniſs des Symbolischen im Gottesdienste zu befriedigen, und aus den verschiedenen Liturgien die besten liturgischen Formeln aufzustellen. Zugleich wurden die Geistlichen beider Confessionen zur Einreichung von Beiträgen und Vorschlägen für diesen Zweck öffentlich aufgefordert. Bald darauf wurde 1816 in der Hof- und Garnisonkirche zu Potsdam und der Garnisonkirche zu Berlin eine nicht von der Commission ausgegangene Liturgie eingeführt, die an die Stelle der früheren Feldagende treten, und die zugleich zum Vorbild dienen sollte, auch die Civilagende darnach zu verbessern. Schleiermacher schrieb darüber eine freimüthige Critik 1816 theils lobend, theils tadelnd, und sprach zugleich seine Ansicht aus, daſs eine gründliche und allgemein befriedigende Verbesserung der Liturgie nur von einer wohlgeordneten Synodalverfassung zu erwarten sei. Die Commission hatte auch wirklich 1817 einen Entwurf zu einer Synodalverfassung ausgearbeitet, und 1817 und 1818 traten die Geistlichen in Kreissynoden, und die Obergeistlichen in Provincialsynoden zusammen, um die Ansichten über gottesdienstliche Bedürfnisse auszusprechen und zu Protocoll zu nehmen. Von den Resultaten derselben ist aber nichts bekannt geworden. Dafür erschien 1821 die Kirchenagende für die königl. Preuſsische Armee, und a. 1822 eine zweite in mehreren Artikeln vermehrte und in manchen Stellen veränderte Ausgabe derselben, zugleich unter dem Titel: Kirchenagende für die Hof- und Domkirche in Berlin, für welche auch laut der Vorrede ihr Gebrauch zunächst bestimmt seyn sollte. Sie zeichnet sich

besonders durch Hinzufügung des Ordinations-Eides aus. Der König erklärte in einer Kabinetsordre vom 19ten Febr. 1822: „daſs er bei der Unbestimmtheit und Willkühr in den kirchlichen Formen es mit besonderem Wohlgefallen erkennen würde, wenn die Einführung dieser Agende von den Superintendenten und Pfarrgeistlichen gewünscht werde, daſs aber die schon vor mehreren Jahren angeordnete Verbesserung der liturgischen Formen und des gesammten evangel. Kirchenwesens dadurch nicht aufgehalten, vielmehr diese Angelegenheit nach Möglichkeit gefördert werden solle." Die Mehrzahl der Geistlichen erklärte sich dagegen, und wünschte, daſs zuvor ein Gutachten der Synoden darüber eingeholt, und eine Revision vorgenommen werden sollte. 1823 erschien dazu ein Anhang von Gebeten, Sprüchen u. s. w. aus älteren Agenden nebst einem Auszuge aus der Liturgie für Kirchen, wo sie nicht vollständig abgehalten werden kann. Dadurch wurde wenigstens der allzugroſsen Einförmigkeit der Gebetsformeln etwas nachgeholfen, und das Bedürfniſs der Landgemeinden mehr berücksichtigt. Bei der darauf erfolgten Aufforderung an die Geistlichen, den 24. März 1824, sich mit einem einfachen Ja oder Nein zu erklären, sprachen sich mehr Geistliche dafür aus. Doch war immer noch ein groſser Theil derselben, und namentlich auch der Berliner Magistrat, als Patron mehrerer Stadtkirchen, dagegen. Aus der königl. Kabinetsordre vom 28. Mai 1825, worin der König wiederholt die allgemeine Einführung wünscht, und denen, die sie angenommen, seinen besondern Beifall zu erkennen giebt, erhellt, daſs von 7782 evangel. Kirchen, die in dem preuſsischen Staate sich befinden, 5343 die neue Agende angenommen hatten, namentlich Pommern und Sachsen, obwohl darunter auch unbe-

Digitized by Google

stimmte und bedingte Annahmen als wirkliche betrachtet worden zu seyn scheinen. Bis jetzt war die Annahme der Agende nur Wunsch des Königs gewesen und der Freiheit der Einzelnen überlassen. Als aber immer noch ein bedeutender Theil von Geistlichen, namentlich auch der zu Berlin, dem königl. Wunsche, den Gottesdienst uniformirt zu sehen, nicht willfahren wollte, wurde die Sache ernstlicher.

Den 4ten Jul. 1825 erschien eine Ministerialverfügung, daſs an denjenigen Orten, wo die neue Agende noch nicht angenommen sei, streng nach den alten, landesherrlich genehmigten Agenden verfahren werden solle, und daſs also jeder Geistliche sich schriftlich erklären solle, an welche ältere Agende er sich ohne alle Abweichung halten wolle, und zugleich nachweisen, daſs diese Agende auch früherhin bei der Gemeinde im Gebrauch gewesen sei. Gegen diese Alternative erklärten sich den 7. Oct. 1825 in einem eigenen Bedenken 12 Prediger von Berlin, worin sie die Gründe gegen die Annahme der neuen Agende entwickelten und bemerkten, daſs sie sich unbedenklich für die alten Agenden entscheiden würden, wenn ihnen die nöthige evangelische Freiheit bei dem Gebrauche derselben gestattet würde. Aber von Seiten der Regierung wurde nur noch entschiedener auf die allgemeine Einführung gedrungen durch die Verordnungen vom 29. Oct. 1825 und 2. Jun. 1826: „daſs die zu Pfarrstellen, wo die Agende bereits angenommen sei, vocirten Geistlichen oder Candidaten nur unter der Bedingung die Bestätigung erhalten sollen, wenn sie die Agende unverändert beizubehalten, und da, wo sie noch nicht eingeführt, ihre Einführung möglichst zu betreiben sich verpflichten würden." Gegen diese Verfügung, die nicht nur den Candidaten der Theologie den

Digitized by Google

traurigsten Gewissenszwang auflegte, wenn sie doch eine Anstellung suchen wollten, sondern auch namentlich die reformirten Gemeinden, die einen landesherrlich genehmigten Typus des Gottesdienstes bisher gehabt hatten, und nur unter gewissen Bedingungen der Union beigetreten waren, beeinträchtigte, reichten wiederum einige Berliner Prediger eine Vorstellung ein des Inhalts, daſs entweder die Annahme der Agende auch fernerhin einem Jeden freigestellt seyn solle, oder daſs die Union wieder aufgelöst werden möge, und so doch wenigstens die reformirten Gemeinden ihren Typus sich vindiciren können, als Zuflucht aller evangelischen Christen, die die neue Agende ihrer religiösen Ansicht nicht angemessen finden. — Daſs die Regierung durch irgend eine dieser Erklärungen sich habe bestimmen lassen, der evangelischen Freiheit mehr Spielraum zu erlauben, ist nicht bekannt, vielmehr erhellt aus einzelnen Beispielen, wie der Widerspruch dagegen nur immer strenger geahndet, und die unreinen Motive der Furcht oder Hoffnung in Bewegung gesetzt werden. (Im Herbste 1826 sollen sich nach öffentlichen Nachrichten schon 6/7 der Geistlichen dafür erklärt haben).

Zugleich aber wird auch der Widerspruch einzelner Gemeinden, namentlich da, wo sie vom katholischen Gottesdienste umgeben sind, z. B. in Schlesien und den Rheinprovinzen entschiedener; in den letzteren Provinzen wurde von den Gemeinden einigen Predigern, die sich für die neue Agende erklärten, mit dem gänzlichen Verlassen der Kirche gedroht, daher sie dieselbe bis jetzt noch nicht einzuführen wagten. Aber auch in den Gemeinden, die sie angenommen haben, wird, wie einige Prediger versichern, die gehoffte Einförmigkeit nicht bewirkt, sondern die vorige Willkühr nur an der neuen Agende geübt. So hat,

Digitized by Google

so weit wir bis jetzt urtheilen können, das wohlgemeinte Streben, dem Gottesdienste einen neuen Schwung und der evangelischen Kirche Preuſsens mehr Einheit und Bestand zu geben, einen kritischen Stand der Dinge herbeigeführt, Zerwürfnisse unter den Geistlichen selbst und Miſstrauen der Gemeinden gegen dieselben erweckt *). Die Frage aber, worin denn wohl dieser Widerspruch gegründet sei, und ob nicht die allgemeine Einführung derselben zu wünschen wäre, führt zunächst auf

II. die Beurtheilung der Agende selbst nach ihrer Beschaffenheit, ihrem Werthe und ihrer Angemessenheit zu der Idee des evangelischen Gottesdienstes. In dieser Beziehung hat sie wenig unbedingte Lobredner gefunden, auſser solchen, die aus Urtheilslosigkeit oder Feilheit sie um jeden Preis vertheidigen zu müssen glaubten. Selbst Augusti und Ammon, die für ihre Einführung die Feder ergriffen, haben nicht unbedeutende Ausstellungen gemacht. Die wichtigsten Gründe, die dagegen vielfach vorgebracht worden sind, haben die 12 Prediger in ihrem Bedenken von 1825 zusammengestellt. Am gründlichsten und unpartheiischsten, von umfassender Kenntniſs des früheren liturgischen Bestandes unterstützt, ist das theologische Votum von Nitzsch. Bonn 1824. —

*) Aus Privatnachrichten erfährt Ref. so eben, daſs die letzte (von Schleiermacher verfaſste) Vorstellung der Berliner Prediger und der Widerstand des Stadtmagistrats endlich durchgedrungen, und der König beschlossen habe, eine Commission aus den ersten Geistlichen des Landes, worunter auch zwei von jenen 12 Predigern seyn sollen, zu ernennen, und derselben die vollständige Revision der Agende zu übertragen, worauf sie dann unabänderlich eingeführt werden solle.

Digitized by Google

Die christliche Liturgie, deren Begriff gemeinschaftliche Darstellung und Erweckung des Glaubens an Jesum Christum ist, muſs in der engsten Correspondenz mit dem Glauben stehen, und hat auch der Geschichte zu Folge, wenn sie der freien Entwicklung ihrer Lebensgesetze überlassen wurde, in derselben gestanden. Denn wie der Glaube selbst und das ganze religiöse von ihm ausgehende Leben eine innerlich sich bildende, fortschreitende, und, weil ein Leben, auch lebendige Kraft ist, so sucht er auch nach auſsen die seinem Leben entsprechenden Formen zu erzeugen, und nimmt die übrigen denkenden, empfinden und darstellenden Kräfte des Menschen in seinen Dienst. Daher finden wir auch in den ersten apostolischen und diesen nächsten Zeiten jene Einfachheit des Cultus, aus den drei wesentlichen Elementen des Gebets, Gesangs und der mit dem Worte Gottes verbundenen freien Rede bestehend, weil der Glaube selbst noch mehr Lebensprincip, Seele des gemeinsamen Denkens, Empfindens und Handelns war, als bestimmt fixirter Lehrbegriff. Allmälig aber fand sich für gewisse Glaubenspunkte auch dieselbe Ausdrucksweise durch Ueberlieferung ein, und so bemerken wir schon sehr frühe gewisse verba solemnia, so wie den Unterschied des katholischen und gnostischen Glaubens selbst in dem Cultus ausgedrückt. Mit der bestimmteren Fixirung des Glaubens nimmt auch die Mannigfaltigkeit der äuſseren Ritualien zu, und jemehr er an innerer Lebenskraft verloren hatte, desto höher stieg das Ansehen der äuſseren symbolischen und dramatischen Darstellung, so daſs schon Augustin ep. 119 de jugo rituum et ceremoniarum sich beklagen muſste. Durch den Gregorianischen Canon missae wurde, wenn auch noch provincielle Differenzen statt fanden, oder einzelne spätere

Digitized by Google

Erzeugnisse dazu kamen, doch die Grundform des Gottesdienstes festgestellt, wie es der Glaube durch Symbole zum Theil schon vorher war. Die Reformation war ebensosehr eine Reformation des Cultus, als des Glaubens, wenn auch nicht gleich anfangs und weniger in der lutherischen Kirche, wo der katholische Typus noch vorherrschte, als in der reformirten, so doch in ihren Wirkungen und der aus ihren Principien und ihrer Bildungskraft allmälig sich entwickelnden Organisation, also daſs die beiden anfangs so feindlichen Confessionen, wovon die reformirte mehr die Form des längeren Gebets ausgebildet hatte, die lutherische durch eine übelgeordnete Masse von Gesängen überladen war, einander stillschweigend das Gute, das jede besaſs, mittheilten und sich durch einander ergänzten. Und wie sich ferner das religiöse Element nie für sich allein ausbildet, sondern in stetem Zusammenhange mit der übrigen Denk- und Empfindungsweise, so hatten auch in dieser Beziehung die menschlichen Entwicklungsgesetze angemessenere Formen der lyrischen und rhetorischen Darstellung erzeugt. Je mehr aber auch der Glaube an positivem Inhalte verlor, desto leerer und flacher wurden die gottesdienstlichen Elemente, und Formen, in denen viele Jahrhunderte Stärkung des Glaubens gefunden hatten, zu blos moralischen Erinnerungsmitteln verflüchtigt. Dieſs führt auf die andere Bemerkung, daſs bei aller Beweglichkeit und Veränderlichkeit, welche der liturgische Bildungstrieb in sich hat, derselbe doch eine gewisse Grenze nicht überschreiten dürfe, sondern zugleich im Zusammenhange mit dem Geschichtlichen und mit den Grundformen, die sich in der Kirche gebildet haben, bleiben müsse — eine Wahrheit, die sich wiederum geschichtlich bestätigt. Wie sich der Erlöser selbst in den zwei Sacramenten an die

Digitized by Google

schon vorhandenen jüdischen Gebräuche anschloſs, und ihnen nur die neue Beziehung auf seine Person gab, und selbst das Wesentliche des Vater Unsers aus dem jüdischen Kaddisch entlehnte, so trug auch der erste christliche Cultus die Form des Synagogischen an sich in Gebeten, Begrüſsungsformeln, Psalmodie und Vorlesung aus dem alten Test.; so drückte man sich in den späteren Zeiten der Kirche am liebsten in Gebeten und Gesängen aus, welche die Tradition geheiligt hatte, und so behielt auch Luther und Calvin eine groſse Masse von altkatholischen Gebeten und Bekenntnissen bei, sofern nichts dem evangelischen Geiste Widerstreitendes darin lag. Es ergiebt sich hieraus, daſs in einer Liturgie, welche dem jedesmaligen Stande der religiösen Bildung adäquat seyn will, das Feststehende und das Bewegliche, das Alte und das Neue sich harmonisch durchdringen müssen, daſs sie nicht sowohl der ersten Form, in welcher eine bestimmte Kirchengemeinschaft zuerst erschien, als sie sich ihres eigenthümlichen religiösen Lebens noch nicht durchgängig bewuſst war, wenigstens ihren Leib sich noch nicht selbstständig geschaffen hatte, als vielmehr den in ihr liegenden und von ihr ausgesprochenen Grundsätzen gemäſs seyn müsse.

Nehmen wir noch hinzu, wie, ungeachtet der Gemeinschaftlichkeit der evangelischen Principien doch der Cultus in seiner Abhängigkeit von den verschiedenen Territorien sich verschieden modificirt hat, wie ferner die beiden evangelischen Confessionen mehr oder weniger einen eigenthümlichen Typus bewahrt haben, so wird eine Liturgie, welche diesen verschiedenen Bedürfnissen genügen will, auch ein gewisses Verhältniſs des Besondern zum Allgemeinen, eine bestimmte Sphäre, in welcher das Individuelle neben dem Universellen sich bewegen kann, enthalten müssen. Aus all dem

Digitized by Google

ergiebt sich, wie schwierig es sei, eine Form zu finden, welche das religiöse Gesammtbewuſstseyn einer kirchlichen Gemeinschaft repräsentiren soll, welche theologische und ästhetische Virtuosität, welche genaue Kenntniſs des ehmals und jetzt Bestehenden dazu gehöre, um die allgemeinen und besondern Bedürfnisse herauszufühlen und ihnen entgegenzukommen, so daſs es wohl nicht Eines Menschen Werk seyn kann, sondern nur der Gesammtkraft der tüchtigsten Glieder der Kirche, in denen sich die dazu nöthigen Eigenschaften concentriren. Doch wir kehren zurück zur Prüfung, wiefern die vorliegende Agende den bisherigen Forderungen entspreche, theils der Materie, theils der Form nach.

1. Materie. Hiebei kommt hauptsächlich zweierlei in Betracht, erstens, wiefern der dogmatische Gehalt mit dem Worte Gottes und den symbolischen Büchern der evangelischen Kirche übereinstimme, zweitens, wiefern die einzelnen liturgischen Elemente mit der christlichen Ueberlieferung übereinstimmen.

a. Dogmatischer Gehalt. Dieser wird im Allgemeinen von den verschiedensten Beurtheilern als christlich und evangelisch anerkannt, und namentlich gerühmt, daſs sich die Agende durch Hervorhebung der Grundwahrheiten des Christenthums, der menschlichen Sündhaftigkeit und der durch Christum geschehenen Erlösung, des Glaubens und der Gemeinschaft des Geistes vortheilhaft vor manchen modernisirenden Liturgien auszeichne, und daſs die dogmatischen Grundsätze nicht schroff, sondern mild und umfassend seien. Indessen findet sich doch im Einzelnen Manches, was biblisch nicht begründet ist, oder auf unrichtige dogmatische Vorstellungen führen könnte, oder dem Zwe-

Digitized by Google

cke des Kirchlichen widerstreitet, was wir hier heraus-heben wollen.

S. 10. heiſst es nach Ps. 77: Wo ist ein Gott, der gröſser wäre, als unser Gott! Du bist der Gott, der Wunder thut u. s. w. Es wird mit Recht dagegen eingewendet, daſs diese Vorstellung dem christlichen Einheitsbegriffe nicht entspreche und einen polytheistischen Schein habe: wenigstens ist dieser Gegensatz gegen andere Götter für den Christen bedeutungslos. Auſserdem aber paſst der Gedanke an die physische Gröſse und Macht Gottes gerade in diesen Zusammenhang nicht recht, da ihm die Bitte um Sündenvergebung vorangeht, und also eher ein Gedanke wie Mich. 7, 18. zu erwarten wäre.

S. 12. heiſst es in dem englischen Lobgesange (Ehre sei Gott in der Höhe u. s. w.) am Ende: Du allein, o Christus, mit dem heiligen Geiste bist der Allerhöchste in der Herrlichkeit des Vaters. Es ist dieſs wörtlich, aber auf ungeschickte Weise den Worten im Ordo missae nachgebildet: Tu solus Altissimus, Jesu Christe, cum sancto spiritu in gloria Dei patris. Welch ein unbiblischer und unsymbolischer Begriff, oder wenigstens verfehlter Ausdruck, Christum in diesem Zusammenhange mit der Trinität den Allerhöchsten zu nennen!

S. 14. In dem apostolischen Glaubensbekenntniſs heiſst es: Auferstehung des Fleisches. Es kann dieſs zwar nur als Sprachfehler gerügt werden, der aber um so mehr sollte vermieden worden seyn, als (einige Stellen ausgenommen) der Unterschied zwischen Fleisch und Leib (σαρξ und σωμα) in dem N. T. festgehalten, und bekanntlich nur dem σωμα, nicht der σαρξ (1 Cor. 15, 50.) die Auferstehung zugesprochen

Digitized by Google

wird, und schon Luther Leib oder Leichnam dafür zu setzen vorgeschlagen hat.

S. 19. In dem Abendmahls-Formulare heiſst es: Christus ist um unserer Sünden willen Mensch geworden, auf daſs er das Gesetz und den Willen Gottes für uns erfülle u. s. w. Wie überhaupt in kirchlichen Formeln alle Ausdrücke vermieden werden sollten, die nicht unmittelbar biblisch sind, sondern erst in Folge dogmatischer Distinctionen entstanden, so auch dieser. Er gründet sich nur auf die Bestimmungen der formula Concordiae, und kann zwar insofern gerechtfertigt werden, als der Tod des Erlösers nicht allein an und für sich, als einzelnes Factum betrachtet werden darf, sondern im Zusammenhange mit seinem ganzen früheren, also activen Leben, wovon der Tod die Spitze und Krone war, und also das glaubensvolle Anschlieſsen an den ganzen Christus Gott wohlgefällig und rechtfertigend ist: allein in dieser Trennung und in einem nicht wissenschaftlichen Zusammenhange hängt sich an die Worte nur allzuleicht die Vorstellung der Menschen, als ob die eigene Thätigkeit nicht eben so wesentliche Bedingung wäre.

S. 20. „Daſs ein Jeder an die empfangenen Zeichen Jesu Christi glauben solle." Dieſs würde blos die Anhänger des Zwinglischen, nicht des Lutherischen und Calvinischen Lehrbegriffs befriedigen. Was aber „an die empfangenen Zeichen Jesu Christi glauben" heiſsen solle, ist nicht klar.

S. 33. heiſst es in dem Tauſformular: der Geist des Unreinen gebe Raum dem heiligen Geiste. Es ist damit der unbiblische Exorcismus, wovon sich die erste sichere Spur erst ums Jahr 256 findet (s. Neanders Kircheng. II. 543.), und der nachher in die römische Kindertaufe und die meisten lutheri-

Digitized by Google

schen Taufbücher kam, aber selbst in dem kleinen Katechismus von Luther fehlt, und in den neueren evangelischen Liturgien abgeschafft wurde, auf eine moderne Weise wieder eingeschwärzt, was nur zum Aergerniſs gereichen kann.

S. 34. „Durch die Taufe Jesu Christi im Jordan hast du das Wasser der Taufe zu einer seligen Vertilgung der Sünden geheiligt und eingesetzt. Diese Vorstellung von einer sündentilgenden Kraft des Wassers, die sich in manchen älteren lutherischen Taufbüchern findet, ist nicht nur ganz unbiblisch (auſserdem daſs die Taufe im Jordan in keinem Zusammenhange mit der christlichen steht), sondern ihr widerspricht auch ausdrücklich Artic. schmalc. P. III. art. V. de baptismo, wo geradezu der scholastischen Vorstellung widersprochen wird, „daſs Gott eine geistliche Kraft in's Wasser gelegt habe, welche die Sünde durch das Wasser abwasche." Ferner ist zu bemerken, daſs nach S. 35. 36. die Fragen (zwar nach altlutherischer Weise) an das zu taufende Kind gerichtet werden, was aber ein richtigeres Gefühl schon längst auf die Pathen übertragen hat.

S. 45. flg. ist der Amtseid vorgeschrieben, den die Prediger bei ihrer Ordination zu leisten haben. Gegen keinen Bestandtheil der Agende haben sich die Stimmen entschiedener ausgesprochen, als gegen diesen. Was vorerst den theologischen Theil desselben betrifft, so erklärten sie sich gegen die Anmuthung, zum Athanasianischen Symbol (das, beiläufig zu bemerken, S. 61. ins Jahr 333 gesetzt wird, was aber nach den neuesten historischen Forschungen entschieden falsch ist) sich eidlich zu verpflichten, da es zu stark die Farbe des Streits an sich trage, sowie

Digitized by Google

zu den „als Glaubensnorm übereinstimmend angenommenen symbolischen Büchern," da es in den preuſsischen Landen keine übereinstimmend angenommene gebe. Besonders aber erregte der eingemischte Huldigungs- und Unterthanen-Eid, diese Vermischung des rein Bürgerlichen mit dem Kirchlichen, heftigen Widerspruch. Er ist fast wörtlich dem schwedischen Ordinations-Eide nachgebildet (s. die Parallele in dem theol. Votum von Nitzsch S. 10.) und paſst auch eigentlich nur dorthin recht, wo die Bischöffe zugleich Mitglieder des zweiten Reichsstandes sind. Die Geistlichen sollen sich verpflichten, „dem Könige als dem Landesherrn und obersten Bischoffe treu zu seyn," welcher letztere Begriff wenigstens von der Kirche nicht ausdrücklich anerkannt worden ist und leicht miſsdeutet werden kann, und „alles aufzudecken, was obhanden sei zur Aenderung oder Aufhebung der trefflichen Grundverfassung," was den Geistlichen leicht in einen gehäſsigen Späher verwandeln dürfte. — Andere unbedeutendere Ausstellungen mögen übergangen werden.

b. Uebereinstimmung der einzelnen liturgischen Elemente mit der christlichen Ueberlieferung. In dieser Beziehung hat die Agende ganz das Lob des Alterthums für sich, wie sie ja auch nur (sehr undeutsch) „als eine verbesserte der bisher eingeführten" angesehen seyn will. Die meisten Elemente lassen sich in den altlutherischen Meſsordnungen und deren Quelle, dem Missale Romanum, so wie in der schwedischen und englischen Liturgie, die am meisten den Typus des Alterthums bewahrt haben, nachweisen. Jedoch die Agende geht nicht blos zur Periode der Reformation zurück, sondern manche der aus dem römisch-katholischen Stoffe

Digitized by Google

aufgenommenen Elemente gehen in sehr frühe Zeiten der christlichen Ueberlieferung zurück. Dahin gehört z. B. der englische Lobgesang (Ehre sei Gott in der Höhe u. s. w.), den Usher unter dem Titel: ὕμνος ἑωθινος in einem alten alex. Codex entdeckt hat, der cherubinische Lobgesang oder das Trisagion und Hallelujah, so wie S. 14. Richtet auf eure Herzen, was (sursum corda) schon bei Cyprian erwähnt wird. Statt des Zuruſs S. 12. der Herr sei mit Euch, und des Responsoriums: Und mit deinem Geiste, wie es noch im römischen Ordo missae lautet, pflegte in den frühesten Zeiten der vorlesende Diacon mit der Formel: Friede sei mit Euch, aufzutreten, worauf die Versammlung antwortete: und mit deinem Geiste. Das Kyrie Eleison, das ursprünglich eine heidnische Bittrede an den Augur war (Arrian II. 7.) wurde schon frühe christlich gewendet. Der ambrosianische Lobgesang (Te Deum laudamus) soll übrigens erst in der 2ten Hälfte des 6ten Jahrhunderts aufgekommen seyn, so wie auch die Gewohnheit, das apostolische Glaubensbekenntniſs herzusagen. (Vergl. Dr. Hennicke über die Einrichtung des allgemeinen Gottesdienstes in der frühesten christlichen Vorzeit, in der Oppositionschrift von Schröter und Bretschneider VIII. Bd. 3. Heft.) Dieses Bewuſstseyn des historischen Zusammenhanges mit dem altchristlichen Ausdrucke religiöser Vorstellungen und Empfindungen, und der ansprechende Gedanke, wie die Vorrede sagt, „daſs es dieselben Lobpreisungen, Danksagungen, Bitten, Fürbitten und Gelübde sind, welche unsere christlichen Vorfahren seit mehreren Jahrhunderten beteten, und die nach uns unsere Kinder, will's Gott — beten werden," ist gewiſs etwas für die Andacht und Befestigung des Glaubens Heilsames. Indeſs ist eben dieses Alterthümliche nur Eine Seite der Liturgie, wodurch sie ge-

Digitized by Google

gen den in liturgischen Dingen allerdings am meisten zu vermeidenden Vorwurf der Neologie gesichert ist. Und dann ist dieser Punkt doch nur für die Geschichtskundigen von besonderer Wichtigkeit, nicht aber für die Gemeinden, die nur die nächste Vergangenheit vor sich haben, und denen oft die Zurückführung des Veralteten, wie die Wiederkehr einer alten Mode, gerade als Neuerung erscheinen könnte. Die wichtigere Frage ist, ob sie auch das andere Princip, das der evangelische Geist in die alten Formen gebracht hat, die freiere Bewegung des Geistes, den ächt evangelischen Typus in sich aufgenommen, und die einzelnen Elemente aus einem richtigen Princip zusammengefügt habe, und dieſs führt auf:

2. die Form der Agende, wobei hauptsächlich die sonn- und festtägliche Liturgie in Betracht kommt.

a. Verhältniſs der einzelnen Elemente der Liturgie zu einander.

Betrachten wir vorerst die Composition des vom Altar aus zusprechenden Gebets, was den ersten Haupttheil des Gottesdienstes ausmacht, so erscheint uns hier eine unförmliche und ins Breite gedehnte Masse von Bitt- und Dankgebeten, Anreden und Bekenntnissen, in deren Anordnung sich kein innerer psychologischer Zusammenhang nachweisen läſst, sondern die verschiedensten christlichen Empfindungen fragmentarisch hervorgerufen werden. Zuerst ein Sündenbekenntniſs, dann lobpreisende Anerkennung der Gröſse Gottes, dann eine Doxologie des Chors, woran das Kyrie Eleison sich anschlieſst, ferner der englische Lobgesang, Anrede an die Gemeinde, Vorbereitungsgebet auf die Anhörung des göttlichen Worts, darauf Vorlesung der Epistel und des Evangeliums, sodann das apostolische Glaubensbekenntniſs, weiter, Bitte um Segen, Dankgebet, das

Digitized by Google

„Trisagion des Chors, das gewöhnliche sonntägliche Fürbittengebet, endlich das Herrn-Gebet, worauf die Predigt von der Kanzel folgt. Vergleicht man damit den römischen Ordo missae, so ergiebt sich daraus das Resultat, daſs die Agende sowohl der Ordnung als dem Inhalte nach, auſser mehreren Auslassungen, Abkürzungen und mit Ausscheidung des dogmatisch Unbrauchbaren demselben oft wörtlich nachgebildet ist, (vergl. Röhr crit. Prediger-Bibliothek VII. Bd. 4. St. S. 708. sq.) und es läſst sich darauf anwenden, was Bugenhagen von dem Meſskanon sagte: „Er ist zusammengeflickt als ein Bettlersmantel. Ein Jeglicher hat sein Theil wollen dazu setzen, als auch die Historien bezeugen, und haben sich nicht einmal umgesehen, wie sich die Stück, die sie wollten hineinflicken, reimten oder übereinstimmten mit der heil. Schrift und mit dem christlichen Glauben *),“ nur daſs die letztere Bemerkung ausser den obigen Ausstellungen hier keine Anwendung findet. Auch ist in dieser Anordnung selbst nicht immer der allgemein christliche oder besondere evangelische Gebrauch berücksichtigt. So wurden die Fürbitten in den ältesten christlichen Zeiten in der Catechumenen-Messe durchgängig hinter dem Lehrvortrag gesprochen, was einen tiefen psychologischen Grund für sich hat, sofern dann erst durch den Vortrag des göttlichen Wortes das

*) Und doch haben diese Bestandtheile in der Messe, deren Fundament das unblutige Opfer ist, das der Priester darbringt, noch ein passenderes Verhältniſs zu einander, als dieſs seyn kann, wo jene Idee nicht mehr statt findet, wiewohl neuerlich selbst ein katholischer Schriftsteller behauptete, daſs auch in der Messe diese Bestandtheile eben so willkührlich erscheinen, und nur als Ueberbleibsel von längst untergegangenen kirchlichen Gebräuchen verständlich seien.

Digitized by Google

religiöse Gefühl recht gesteigert ist, um neben den eigenen Bedürfnissen auch die der übrigen Christen in das gemeinschaftliche Bewuſstseyn aufzunehmen und im Gebete Gott vorzutragen, und sofern man dadurch wieder an die Lebensverhältnisse und bürgerlichen Umgebungen erinnert wird, in die man nach der Predigt zurückkehrt. Wird die Fürbitte in die Messe eingeflochten, so ist dieſs insofern passend, als die Messe auch als selbstständiger Gottesdienst betrachtet wird. Aber anders ist es im evangelischen Cultus. So wird auch das Gebet des Herrn nach alter Sitte nur an das Ende des Gottesdienstes angehängt.

Jedoch wichtiger ist noch der Einfluſs, den diese ganze Gebetsmasse auf die Umgestaltung der Form des protestantischen und namentlich des deutsch protestantischen Gottesdienstes hat. Nach S. 25 darf der Hauptgottesdienst an Sonn- und Festtagen nie das Zeitmaaſs Einer Stunde überschreiten; hievon wird eine halbe Stunde auf die Dauer der Liturgie mit dem Gesange der Gemeinde zwischen derselben und der Predigt und eine halbe Stunde auf die Dauer der Predigt gerechnet. Nach S. 27 kann sogar der Fall stattfinden, daſs bei einem abzuhaltenden Gottesdienste nur allein die Liturgie, ohne Predigt, abgelesen wird. Dadurch zerfällt der ganze Gottesdienst in zwei Hauptmassen, wovon die eine aus Gebet und Vorlesung, die andere aus der Predigt besteht, und die beide von einigen Versen Gemeindegesang umschlossen werden. Das Verhältniſs beider Theile zu einander ist von der Art, daſs die unmittelbare Zusammengehörigkeit und nothwendige Beziehung beider auf einander, wenn sie auch bezweckt ist, doch nicht so augenfällig hervortritt, sondern gar leicht den Schein erregt, als ob das eine ohne das andere seyn könne, wie auch die Erfahrung bestätigte und

Digitized by Google

Referent ſelbſt bemerkte, daſs ein Theil der Zuhörer entweder nach abgehaltener Liturgie ſich entfernte, als ob nun ſchon Gott ein Dienſt geſchehen wäre, oder, was der häufigere Fall war, erſt gegen das Ende der Liturgie ſich einfand, um der Predigt beizuwohnen, zum deutlichen Beweiſe, daſs in dem Bewuſstſeyn der Proteſtanten ſich die Predigt vom Worte Gottes zum Mittelpunkt des Gottesdienſtes gemacht hat, und alle übrigen Handlungen, nur ſofern ſie das Gemüth darauf vorbereiten oder ihren Eindruck zu erhalten und zu beleben geeignet ſind, einen erbaulichen Charakter gewinnen. Es hat ſich in dieſer Beziehung allerdings in den neueren Zeiten eine groſse Verſchiedenheit der liturgiſchen Anſichten kund gegeben, und nicht zu verwundern iſt, daſs, als die Predigten ſelbſt immer mehr einen kalten Aufklärungston angenommen hatten und zu bloſsen moraliſchen oder gemeinnützlichen Vorleſungen geworden waren, das fromme Gefühl ſich wieder geltend machte und auch den Act der eigentlichen Anbetung reclamirte. Und man beruft ſich dafür eben auch auf Luthers Ordnung der Meſſe, deſſen tiefes Gemüth wohl erkannt habe, daſs in der Form der Meſſe, nachdem die papiſtiſchen Irrthümer entfernt worden, eben der Charakter der Anbetung am meiſten hervortrete. Ferner beruft ſich der Verf. der Agende ſelbſt in der Vorrede zum Anhange von Gebeten u. ſ. w. S. V. auf die Erfahrung, daſs überall, wo dieſs göttliche Wort in feſter liturgiſcher Ordnung den Gemeinden ſonntäglich gegeben und wieder gegeben werde, ſich (wie in der engliſchen und ſchwediſchen Kirche) ſichtbar die Theilnahme aus allen Ständen vermehrt, und eine höhere Zuverſicht und kräftigere Erhebung den Stunden der öffentlichen und gemeinſamen Andacht mitgetheilt habe.

Allein ſo gewiſs es iſt, daſs das Gebet ein eben ſo

Digitized by Google

integrirender Bestandtheil des Gottesdienstes seyn müsse, als die Predigt, so kann doch eine so ausgedehnte und aus so verschiedenen unzusammenhängenden Elementen zusammengesetzte Gebetsmasse, die noch dazu, einige Einschiebsel, deren Variation erlaubt ist, abgerechnet, alle Sonn- und Festtage wiederkehrt, unmöglich erbaulich seyn. Je mehr das Gebet seiner Natur nach den tiefsten Punkt des religiösen Gefühls ergreifen und den Menschen spannen muſs, desto weniger kann ein solcher Zustand in die Länge seinen wahren Charakter, seine Tiefe und Fülle und übersinnliche Richtung bewahren, sondern muſs erschlaffen und mechanisch werden.

Beruft man sich auf Luther, der ja doch in seiner Meſsordnung eine solche Masse von Formularen beibehalten habe, (wie dieſs besonders in der Schrift: Luther in Bezug auf die neue preuſsische Agende. 1827 geschieht) so ist zu erwiedern, daſs er theils im Gegensatze gegen die revolutionäre Tendenz eines Carlstadt und die Neuerungen der Reformirten sich verpflichtet fühlte, soviel möglich am Bestehenden festzuhalten und keinen neuen Cultus zu schaffen, sondern nur den bestehenden von papistischen Irrthümern zu reinigen, wie auch Melanchthon dem Landgrafen von Hessen 1525 rieth, er solle die Ceremonien nicht abschaffen; theils überhaupt erst allmälig des evangelischen Geistes sich bestimmter bewuſst, eigentlich lutherisch wurde, indem schon die deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes 1526 die geistige Anbetung weit bestimmter hervorhob, als es in seinen früheren Schriften z. B. dem Taufbüchlein 1523 geschehen war, und eine noch höhere Stufe des Gottesdienstes mit herrlichen Winken für die Zukunft in der Vorrede zur deutschen Meſs angedeutet wird. Er selbst gesteht in

Digitized by Google

der Vorrede zu dem 1sten Theil seiner lateinischen Werke 1545: „Ich war anfänglich gar allein, und, die Wahrheit zu sagen, solche schwere Sachen zu handeln allerdings ungeschickt und viel zu ungelehrt; denn ich bin unversehens und ohn all mein Gedanken und Willen in diesen Zank und Hader gekommen. Siehe und lerne doch an meinem Fall, christlicher Leser, wie schwer es sei, aus solchen Irrthümern sich zu wickeln, welche durch langwierige Gewohnheit gleich als in die Natur verwandelt sind." In diesem Bewuſst-seyn einer fortschreitenden Lebens-Entwicklung des christlichen Geistes erklärt er daher in den Anmerkungen zum Ev. Matthäi: „Ich wünsche nicht, daſs meine Bücher länger als dieſs Jahrhundert hindurch, dem sie gedient haben, dienen mögen. Gott wird zu andern Zeiten auch seine Arbeiter senden, wie er immer gethan." Ein solches Fortschreiten und Vereinfachen dessen, was anfangs „um der schwachen blöden Gewissen willen geduldet worden," wird schon in der Hennebergischen Kirchenordnung 1582 Vorr. p. 3 anerkannt. Man sollte also eben darin, daſs die protestantische Kirche sich von dieser Ueberladung allmälig entfernt hat, ein Gesetz ihrer Entwicklung erkennen, und das, was ihr fremd geworden, ihr nicht wieder aufdrängen wollen.

Diese Ausdehnung der Gebetsformeln hat aber nothwendig noch auſserdem, daſs sie selbst nicht mehr recht erbaulich seyn können, den Nachtheil, wodurch das Wesen des protestantischen Gottesdienstes verletzt wird, zur Folge, daſs die Predigt in Schatten gestellt wird, sowohl dadurch, daſs der Liturg durch den halbstündigen Altardienst erschöpft nicht mehr die nöthige frische Kraft und Begeisterung zur Predigt mitbringt, als durch die vorangegangene Geduldsübung und Er-

Digitized by Google

müdung der Gemeinde. Die Hervorrufung der freien lebendigen Rede und ihre Entfesselung von den statutarischen Formeln, ihre Hervorstellung zum Mittelpunkte der geistigen Anbetung ist aber eben die schönste Frucht der Reformation, wie Luther in der deutschen Messe sagt: Alles Gottesdienstes das gröſste und fürnemst Stück ist, Gottes Wort predigen und lehren, und hier fand er es nicht gerathen, „dem Geiste Ziel und Maſs zu setzen," das Letztere aber geschieht, wenn die Predigt ausdrücklich auf 1/2 Stunde beschränkt wird. Zwar ist es nicht löblich, wenn Prediger die Geduld der Zuhörer auf ungebührliche Weise auf die Probe setzen, wie wir schon im vierten Jahrhundert Beispiele finden, (daher das vierte Concil von Carthago 349 für nöthig fand, die Strafe der Excommunication über die zu verhängen, welche die Kirche während der Predigt aus Ungeduld verlieſsen), aber durch ein so kurzes Zeitmaſs kann auf der andern Seite oft die lebendigste Regung des Geistes gedämpft werden. Die geistliche Wirksamkeit mittelst der Predigt ist ein eigenthümlicher Vorzug der deutsch-protestantischen Kirche. (Die französische hat überwiegend das künstlerisch-deklamatorische Talent ausgebildet). Dagegen tritt in der schwedischen und englischen die Liturgie mehr als etwas Selbstständiges hervor, in der englischen, die zwar dem Symbol nach protestantisch, doch der Beschaffenheit nach der katholischen sehr ähnlich ist, dauert sie sogar 5/4 Stunden. Wie wenig begründet aber die Berufung auf den wohlthätigen Einfluſs derselben sei (s. die obige Stelle aus der Vorr.), lehren, wenigstens in Bezug auf England, die „liturgischen Mittheilungen aus Holland und England v. Theodor Fliedner 1825," der als Resultat seiner Beobachtungen anführt, daſs durch die Liturgie,

Digitized by Google

die im Wesentlichen noch das 1548 eingeführte Book of common prayer sei, das kirchliche Leben in den Schlaf gewiegt, ja dem Tode nahe gebracht worden sei, während es unter den Dissenters sehr rege sei. Schweden steht wenigstens in theologischer Bildung noch bedeutend zurück. Und doch hat in beiden Liturgien die Gemeinde noch einen selbstthätigeren Antheil und Communikation mit dem Geistlichen, als in der Preuſsischen. Dieſs führt eben auf den 3ten Bestandtheil, den Gesang, wodurch eigentlich die relative Passivität, worin sich die Gemeinde während des Gebets und der Predigt befunden, aufgehoben und in Selbstthätigkeit verwandelt wird, wodurch der Einzelne das Bewuſstseyn erhält, daſs er nicht blos erbaut werde, sondern selbst mithelfe zur Erbauung, und was Klopstock das laute Gebet nennt. Auch abgesehen von dieser Anregung der Selbstthätigkeit ist der Gesang schon wegen seiner engen Beziehung auf die sinnlich-empfindende Seite des Menschen der kräftigste Hebel der Erbauung, weſswegen ihn auch Augustin Confess. X. 33. empfiehlt: ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat. Wie sehr mit den ersten Funken der Reformation auch der kräftige Gemeindegesang aufgeflammt habe, und die Reformation selbst unterstützt, indem das Volk in den deutschen Liedern sein innerstes Gefühl ausgedrückt fand, ist bekannt (vergl. Seckendorf historia Lutheranismi l. III. §. 97.), daher ein Jesuite sagte: „hymni Lutheri animos plures, quam scripta ejus et declamationes occiderunt." Dieses Gefühl des im Gesange wieder geschenkten eigenen religiösen Lebens war auch wohl der Grund, daſs derselbe im Gottesdienste eine so bedeutende Stelle einnahm, die freilich im altlutherischen Cult bis zur

Digitized by Google

Ungebühr und Ermüdung ausgedehnt wurde, wie noch im sächsischen Gottesdienste. Aber es kann darin auch zu wenig gethan werden, und dieſs ist bei der neuen Agende der Fall, wo S. 26. gesagt wird, daſs ein kurzer Gesang von einigen Versen allezeit dem längeren vorzuziehen sei. Dadurch sinkt der Antheil der Gemeinde immer mehr zur bloſsen Passivität herab. Aber könnte sie nicht vielleicht in den Chören einen Ersatz finden? Der Chor unterbricht den Geistlichen, während er die oben angegebene Formelumasse vorträgt, zehenmal durch kurze Antiphonien und Responsorien, und zum eilften Mal nach dem auf die Predigt folgenden Aaronitischen Segen. Die Gemeinde aber ist während des ganzen Altardienstes in passiver Anhörung begriffen. Wie wenig dadurch die gemeinsame Andacht gefördert werden könne, springt in die Augen. Das Erweckliche des Gesangs besteht eben in dem gleichmäſsigen Antheile, den alle Gemeindeglieder daran nehmen, und zwar so, daſs mehr der Inhalt, als die künstlerische Form das Interesse anspricht. Kommt dazu ein Chor, so wird er nur in dem Maaſse erbaulich seyn können, als er als Leiter des gemeinsamen Gesangs auftritt, der als höhere Blüthe gleichsam aus demselben hervorwächst, als Culminationspunkt der religiösen Kunst in Einzelnen sich concentrirt, aber durch den Wechsel und die Gleichheit des Inhalts mit der übrigen Masse wieder in lebendige Gemeinschaft tritt. Die Leitung und Temperation des allgemeinen Gesangs, dessen Stärke, wie Hieronymus sagt, oftmals das Marmorgewölbe seiner Kirche erschütterte, mag der erste Grund der Einführung des Wechselgesangs gewesen seyn, der seit dem 4ten Jahrhundert allmälig den allgemeinen Gesang zu verdrängen anfieng. Aber über 1200 Jahre lang beteten und sangen noch die anwesen-

Digitized by Google

den Gläubigen wechselseitig mit dem Bischoffe und seinem Clerus. (S. geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Eucharistie, von Dr. Brenner. 1824.) Hier aber wird die Bestimmung des Chors zu einem einseitigen Zweigespräch mit dem Liturgen, und muſs der Gemeinde als etwas Bedeutungsloses, als ein Parergon erscheinen. Abgesehen von der Schwierigkeit, in der gröſseren Mehrheit der Gemeinden solche vierstimmige Chöre zu bilden (daher auch in dem Anhange S. 48. zugegeben wird, daſs sie fehlen können), ist gerade da, wo sie gut eingeübt sind, der Eindruck mehr ein musikalischer, als religiöser, indem über der Harmonie der Töne der Inhalt verloren geht, und Referent selbst, der die ersten Male in hohem Grade musikalisch angesprochen war, ging doch bei öfterer Wiederholung des semper idem immer leerer davon. Wenn die Aufnahme des ästhetischen Elements, worein einige Vertheidiger den Hauptwerth der Agende setzen, nicht in engerer Beziehung zum Religösen steht, so mag es besser entbehrt werden. Man lasse also diesen musikalischen Figuranten weg, und gebe der Gemeinde in der Mannigfaltigkeit uud Fülle des eigenen längeren Gesangs das Recht der Selbsterbauung zurück.

Durch die formelle Beschaffenheit der Agende wird das Verhältniſs der einzelnen liturgischen Elemente zu einander auf eine der protestantischen Praxis zuwiderlaufende Weise verrückt, und namentlich die Gemeinde allzu passiv gemacht. Dazu kommt ferner

b. daſs durch das Feststehende der Formulare die freie Thätigkeit des Geistlichen besonders im Gebet zu sehr gehemmt wird. Alle Gebete sind vorgeschrieben, und wenn statt der gewöhnlichen auch andere eingeschoben werden dür-

Digitized by Google

fen, so sind doch diese wieder wörtlich zu gebrauchen. Dieſs verstöſst gegen die Praxis, die sich besonders durch den Einfluſs des reformirten Cultus allmälig in manchen Theilen der preuſsischen Kirche gebildet hatte, daſs der Geistliche das Gebet nach der Predigt, für welches in der Agende gar keine Stelle mehr ist, mit mehr oder weniger Freiheit behandelte, und mit Beziehung auf den Inhalt der Predigt und die jedesmaligen Bedürfnisse die Gemeinde noch einmal ergriff und in herzlichem Gebete Gott empfahl. Wie wehe eine solche Fessel dem evangelischen Geiste thun müsse, hat schon der ältere Böhmer, der doch sonst so streng auf die Ordnung des Gottesdienstes hält, erkannt, wenn er (Jus eccles. III. p. 74.) sagt: „Tales formulae orationum tandem pro consuetudine recitari solent sine attentione debita et in opus operatum transeunt. Accommodandae merito essent preces publicae tempori. Hac de causa non invidendum piis ecclesiae ministris, si pro re nata aliquando ex intimo cordis affectu, omissis consuetis formulis, preces faciant et praesentem rerum statum Deo commendent." Wollte man dieſs, um der möglichen Willkühr der Geistlichen zu steuern, verbieten, so ist ja diese Willkühr doch wenigstens in der Predigt freigelassen, und man müſste, um alle Willkühr abzuschneiden, statt derselben gar Postillen einführen. Damit soll nicht den feststehenden Formeln überhaupt der Werth abgesprochen werden, vielmehr spricht die ganze geschichtliche Entwicklung und die Natur der Sache für das Bedürfniſs, sich an etwas Statarisches, das als solches mehr den Charakter der Heiligkeit und Feierlichkeit trägt, anzulehnen, und an diesen Mittelpunkt erst das Bewegliche anzureihen. Aber soll es

nicht hemmend und mechanisch wirken, muſs es in kürzeren Formeln bestehen, um der freien Thätigkeit des Geistes noch einigen Raum zu lassen. Wäre dieſs nicht, wie hätten sich sonst die schönen und kraftvollen Gebete in der protestantischen Kirche erzeugen können?

c. Die Form der Agende ist ferner in Rücksicht *auf die angefangene Union und die provinciellen Unterschiede* des preuſsischen Staates bedenklich. Mehrere Vertheidiger der Agende führen gerade dieſs als Zweck derselben an, einem allgemeinen Bedürfnisse der unirten Kirchen abzuhelfen oder diese Union durch ein sichtbares Document zu vermitteln. Aber dieser Zweck wird gerade verfehlt. Die Union ist da, wo sie zu Stande gekommen, hauptsächlich durch die gegenseitigen Annäherungen und Austauschungen liturgischer Elemente der beiden Confessionen vermittelt worden. Die neue Agende aber trägt überwiegend den altlutherischen Typus, und würde also von den Reformirten am meisten Entsagung auf ihre Eigenthümlichkeit fordern, daher auch von diesen aus der gröſste Widerstand sich zeigte. Auſserdem würden noch die Unterschiede, die sich in den Provincialkirchen der ausgedehnten preuſsischen Monarchie geschichtlich entwickelt haben, und ins Leben des Volkes eingewachsen sind, mit Einem Schlage zernichtet. Denn Preuſsen hatte noch nie Eine in allen Stücken gleiche Liturgie: wie der Charakter der verschiedenen Provinzen verschieden, so auch die kirchlichen Gebräuche. Wie äuſserlich und willkührlich müſste daher eine Form erscheinen, die an die Stelle deren gesetzt würde, so sich durch mannigfaltige Entwicklungen der Zeit ausgebildet haben, wie todt neben denen, in welchen das Volk bisher sein religiöses Leben gepflegt und genährt hat!

Digitized by Google

Sollte es aber wirklich ein so groſses Bedürfniſs seyn, die Kirchen eines Landes zu uniformiren, wie die Uniform einer Armee? dieſs ist geradezu den evangelischen Principien zuwider. Augsb. Confess. Art. VII. „Es ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daſs da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt, und die Sacramente dem göttlichen Worte gemäſs gereicht werden. Und ist nicht Noth zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daſs allenthalben gleichförmige Ceremonien von den Menschen eingesetzt gehalten werden. Ephes. 4. Dissonantia jejunii non dissolvit consonantiam fidei.“ Vgl. Art. XXVI. Hat doch schon Luther die Gleichheit des Gottesdienstes nur für kleinere Districte gewünscht. Vorred. z. deutschen Messe: Es ist nicht meine Meinung, daſs ganz Deutschland so eben müſste unsere Wittenbergische Ordnung annehmen. Ist's doch auch bisher nie geschehen, daſs die Stifter, Klöster und Pfarren in allen Stücken gleich wären gewesen: sondern fein wäre es, wo in einer jeglichen Herrschaft (deren es damals eine groſse Menge gab) der Gottesdienst auf einerlei Weise ginge u. s. w. Die Protestanten hatten wirklich einmal (s. Seckendorf hist. Luth. III. p. 15.) zu Schmalkalden 1531 den Entschluſs gefaſst, gleichförmige Ceremonien in ihren Kirchen einzuführen, aber zu Frankfurt eod. a. denselben wieder aufgehoben, aus Furcht, es möchte überhaupt unausführbar seyn, oder den Schein eines neuen Papstthums erregen *). Wenn selbst

*) Vergl. J. H. Böhmer J. E. III. p. 74. ut plurimum quidem urgeri solet, pulchrum bonumque esse, ut uniformis liturgia in omnibus ejusdem provinciae ecclesiis observetur. Verum etiam haec sententia degenerat in superstitionem, si magis uniformitati et observationi rituum studetur, quam devotioni et saluti ecclesiae, quae suprema lex est, consulitur.

in dem katholischen Cultus provincielle Differenzen zuläſsig sind, wodurch dennoch die Identität in dem Wesentlichen nicht aufgehoben werden soll: was könnte die Abweichung im Rituellen für ein Hinderniſs der evangelischen Geisteseinheit seyn? oder könnten durch jene Gleichförmigkeit die viel bedeutenderen theologischen Gegensätze aufgehoben werden? Nimmermehr! Und wäre auch, wenn dieſs so wünschenswerth seyn soll, die preuſsische Kirche uniformirt: wäre es dann auch die übrige evangelische? Liegt nicht über allen diesen Differenzen das gröſsere vermittelnde Band der geistigen Einheit? — Beiläufig ist auch noch zu bemerken, daſs durch jene gleichförmige Wiederkehr der Hauptbestandtheile des Altargebets der Unterschied des Sonntäglichen und Festlichen zu sehr verwischt wird.

d. Endlich kommt der Vorwurf des Katholisirens zur Sprache, der so vielfältig der Agende gemacht wird, besonders in der Schrift: Ueber die katholische Richtung der Kirchenagende etc. Leipz. 1826. Vom Dogmatischen ist natürlich nicht die Rede, sondern dieser Schein gründet sich theils auf die früher angegebene Form und Composition der Bestandtheile, theils auf das wieder eingeführte Symbolische. Was das Erste betrifft, so ist allerdings schon in der Zusammensetzung und Aufeinanderfolge der einzelnen Collecten; Bekenntnisse und Anreden, die dem Ordo missae so auffallend correspondirt, dann in der ganzen in sich abgeschlossenen Form des Altardienstes, in der einseitigen Thätigkeit des Liturgen, in der zwischen diesem und dem Chor stattfindenden Gemeinschaft, während die Gemeinde unthätig ist, in der Menge, Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit der Formulare, in der Unterordnung der Predigt die Aehnlichkeit mit

Digitized by Google

dem katholischen Ritus, unverkennbar. Zu dem Symbolischen, das wieder aufgenommen ist, gehört die Decoration des Altars mit einem Crucifixe, Bibel und brennenden Wachskerzen, die Stellung des Geistlichen mit dem Rücken gegen die Gemeinde während der Consecration (Vorlesung der Einsetzungsworte), indem die Gemeinde knieend die Vorlesung anhört, das dreimalige Bewerfen des Sarges mit Erde, das Kreuzmachen z. B. beim Segen, bei der Consecration, bei der Taufe, wo der Geistliche spricht: Nimm an das Zeichen des Kreuzes an Stirn und Brust. Von diesen Symbolen weiſs selbst die englische Liturgie auſser dem (aber von einer verständigen Erklärung begleiteten) Kreuzmachen bei der Taufe Nichts. Der deutsch-protestantischen Kirche aber, hauptsächlich der reformirten, sind sie groſsentheils fremd geworden, indem die Worte Luthers (in der deutschen Messe) in Erfüllung giengen: Wir lassen die Meſsgewand, Altar, Lichter, bis sie alle werden, oder uns gefällt zu ändern. Was die richtige Würdigung der Symbole überhaupt betrifft, so haben sie ihre wahre Bedeutung und ihren Werth nur dann, wenn sie aus dem lebendigen Bedürfnisse, das innerlich Geschaute und Gefühlte äuſserlich darzustellen, hervorgegangen sind, und der frische, empfängliche Sinn für ihre tiefe Wahrheit offen ist. Ein geistreicher katholischer Schrifsteller sagt: „Hochkräftige Geschlechter strahlen in Symbolen ihr inneres Leben auf künftige Generationen hin, die vielleicht kraftlos nicht bilden, nur empfangen können; wenn sie aber nur die Fähigkeit besitzen, zu verstehen, was jene schufen, so erzeugt es in ihnen dasselbe Leben wieder, das dort sich aussprach." (Möhler, die Einheit in der Kirche etc.) Aber eben diese Fähigkeit zu verstehen, die Be-

ziehung des Zeichens auf die Idee entschwindet nur zu bald. So finden sich bei dem Kreuzeszeichen, der schönen ursprünglichen Weihe für alle Handlungen des täglichen Lebens, schon im dritten Jahrhunderte Spuren der Verwechslung des Zeichens mit dem Bezeichneten (Neander K. G. II. 509.). Ist aber einmal durch die geschichtliche Entwicklung der Sinn für solche Symbole verschwunden oder dieselben gar als Gegenſaz gegen eine andere Glaubweise absichtlich antiquirt worden, so können sie nur durch eine verhaſste Reaction wieder eingeführt werden, wie z. B. die Lichter in Folge des Interims im sächsischen Gottesdienste (Plank Gesch. des protest. Lehrbegr. IV. 173.) und werden auf jeden Fall keinen lebendigen Anschlieſsungspunkt im Bewuſstsein der Kirche finden, wenn sie nicht gar abergläubische Vorstellungen wieder anregen. Mögen sie aber auch an sich noch so unschuldig sein, so ist doch ihre Erinnerung an das Katholische bei der Mehrheit des Volkes, das den Confessions-Unterschied so gern in Aeuſserlichkeiten zu sezen gewohnt ist, und namentlich bei denen, die vom katholischen Culte umgeben sind, nothwendig anstöſsig und Widerwillen erregend, wie sich dies bei dieser AgendenSache häufig bestätigt hat. Soll das Bedürfniſs, durch symbolische Zuthaten dem protestantischen Gottesdienste mehr Leben zu geben, so groſs sein, wie von vielen Seiten behauptet wird, so sind wenigstens die vorgeschriebenen Cerimonien viel zu bedeutungslos für diesen Zweck. Die schönste und natürlichste Symbolik ist Poesie und Gesang.

e.) Was zulezt die sprachliche Form betrifft, so ist nicht zu läugnen, daſs die Sprache im Allgemeinen einfach, kräftig, würde- und salbungsvoll sei. Aber den strengern rhetorischen Forderungen genügt

die Darstellung doch keineswegs, es tritt der Mangel an einer rechten Einheit des Stils, indem oft neue Lappen auf ein altes Kleid gesezt sind, und an der eigentlich theologisch gebildeten Sprache an manchen Punkten hervor. Ferner sollten die Worte: Kyrie und Christe Eleison, Allelujah, Hosiannah, die für das Ohr des Laien doch meist ein leeres Geklingel sind, deutsch wiedergegeben sein.

III. Rechtliche Beurtheilung der Einführung der Agende.

Wenn nach dem bisherigen so gerechte und bedeutende Ausstellungen an der Agende gemacht werden können, und sie so wenig den Prinzipien und Bedürfniſsen des protestantishen Gottesdienstes entspricht, so war um so natürlicher die Frage nicht blos nach dem quid? sondern auch nach dem quis? und um so weniger unerwartet die Protestationen gegen das Formelle ihrer Einführung. Die gewöhnlichsten Formen bei der Einführung liturgischer Anordnungen sind nicht beobachtet worden, keine Abfaſsung durch oder Berathung mit Theologen oder Synoden und Consistorien, die Gemeinden gar nicht gefragt, ja sogar, wie einige Schriftsteller versichern, mit ihrem Widerspruche zurückgewiesen, die Publikation selbst anfangs nur von dem königlichen Wunsche begleitet, der aber allmälig mehr die Form des Befehls annahm. Dieses ganze Verfahren ist in einer gehaltreichen Schrift (Ideen zur Beurtheilung der Einführung der Pr. Agende aus dem sittlichen Gesichtspunkte Leipzig 1824.) wie der Titel sagt, von der sittlichen Seite beurtheilt und gezeigt, wie nachtheilig und verletzend für die Selbstständigkeit und Würde der Geistlichen und Gemeinden dasselbe nothwendig sein müsse. Von der Mehrheit der Schriftsteller aber wurde die rechtliche Seite haupt-

Digitized by Google

sächlich in Betracht gezogen, und die Frage: ob und wiefern der Regent das liturgische Recht im engern Sinne besize? abgehandelt. Die wichtigsten Schriften in dieser Beziehung sind die von Augusti, Ammon, Pacificus Sincerus (Schleiermacher) Marheineke, ferner mehrere gehaltreiche Aufsäze in der Oppositionsschrift von Schröter und Bretschneider Bd. VII. und VIII. Die Verschiedenheit der hier entwickelten Meinungen beweiſst hinlänglich, wie unbestimmt und schwankend das Kirchenrecht in ſeinen positiven Bestimmungen gerade auch in diesem Punkte bisher war, da sich die verschiedensten Meinungen, die ſeit der Mitte des 17ten Jahrhunderts wissenschaftlich ausgebildet worden, hier durchkreuzen, und auf verschiedenen, bald historischen, bald philosophischen Wegen die Begründung des Rechtes gesucht wird. Zugleich ist zu bemerken, wie sich in manchen der hierüber erschienenen Schriften noch eine Verwirrung der Begriffe und Vermischung des oberherrlichen *jus circa sacra* (des Reformations-Oberaufsichts- und Schirm Rechtes) mit dem kirchlichen *jus in sacra* oder dem eigentlich liturgischen Rechte zeigt. Aber wie sich die protestantische Kirche überhaupt aus ihrem anfangs formlosen Zustande bestimmter gestaltet hat durch Anerkennung und Wirksamkeit ihres Geistes, so ist zu hoffen, daſs eben auch aus diesem Streite eine richtigere Einsicht in ihr Wesen und ihre Rechte, ihr Verhältniſs zum Staate und die daraus hervorgehenden beiderseitigen Befugniſse und Pflichten sich ergeben werde, und daſs, wenn diese Einsicht allgemein geworden und die Macht der Wahrheit die Gemüther ergriffen haben wird, dann auch die ihr gebührenden Rechte werden realisirt werden. Zwar wird uns vom geschichtlichen Standpunkte aus der leidige Trost gegeben: „es ist nun einmal

Digitized by Google

nicht anders, die Protestanten müssen die Unbestimmtheit und Abhängigkeit ihres Kirchenwesens hinnehmen, wie es geschichtlich gegeben ist, auf eine Verbesserung desselben durch Speculationen und Theorien Verzicht leisten“ (Tüb. Theol. Quartalschrift 1827. S. 424 seqq.) und in diesem Streite selbst sind Ansichten entwickelt worden, die von rein geschichtlichen Thatsachen oder von einer das Positive rechtfertigenden Philosophie ausgehend an das Gewesene und Seiende die Kirche bannen wollen, und sich über die entgegengesezte Ansicht als einen Rousseau'schen Versuch eines *Contract ecclesiastique* lustig machen. Allein, gesezt auch, der historische Standpunkt würde ein der Autonomie der Kirche ungünstiges Resultat liefern (was sich unten zeigen wird), so dürften wir ihn eben nicht für den einzig wahren anerkennen, sondern müſsten immer wieder auf das *Wesen* der Kirche zurückkommen, und dieses zur Anerkennung bringen. Sonst gäbe es keine Entwicklung und kein Fortschreiten des kirchlichen Lebens. Das Hergebrachte ist nicht das Beste, sondern hat, wie Tertullian sagt, unsern Heiland an das Kreuz geschlagen. Um jedoch nicht willkührlich den Zusammenhang der Gegenwart mit der Vergangenheit abzubrechen, ist die erste Frage allerdings: *wo sich das fragliche Recht in dem ganzen Entwicklungsgange der Kirche befunden habe?* Augusti und Ammon (in seiner ersten Schrift v. 1825.) haben diese Frage hauptsächlich geschichtlich untersucht, und als Resultat dem Fürsten das liturgische Recht zugesprochen, nur mit dem Unterschiede, daſs es jener als ein Majestäts- oder Territorial-Recht, dieser als ein gemischtes (s. unten) demselben vindicirt. Wiefern läſst sich also dieses geschichtlich nachweisen?

Digitized by Google

Beide gehen auf die vorchristliche, römische und jüdische Religion zurück. Man beruft sich auf Numa, der den römischen Cult geschaffen, auf die consularische Gewalt, die religiöse Processionen, Obsecrationen u. dgl. angeordnet, auf den Senat, der Gebetsformeln vorgeschrieben, auf die Thatsache, daſs die römischen Könige und Kaiser bis tief in die christlichen Zeiten herein zugleich das Amt eines **pontifex maximus** bekleidet haben. Sodann bei den Juden werden die liturgischen Anordnungen eines Salomo, Esra und Nehemia, Judas Maccabäus, Herodes angeführt. — Aber was soll doch für das Verhältniſs der christlichen, auf freie und gemeinsame Anerkennung ewiger Wahrheiten gegründeten Kirche aus dem Heidenthum folgen, wo es keine Kirche in diesem Sinne, sondern nur einen Staats-Cultus gab, wo das Collegium der Augurn ein Werkzeug der politischen Gewalt war und von den regierenden Familien besetzt, und die Cäsarn dann bis auf Gratian herab das Pontificat in mehr oder weniger römischem Sinne beibehielten, was zur Verwirrung der Begriffe nicht wenig beitrug? Es erhellt aber zugleich eben daraus, weil die Gewalthaber den Titel pontifex maximus für nöthig hielten, um auf das Priesterliche einzuwirken, daſs das Religiöse und Politische an und für sich doch als getrennnt betrachtet wurden. Was hingegen das Jüdische betrifft, so kann hier so wenig von liturgischer Gesetzgebuug der bürgerlichen Gewalt die Rede seyn, daſs sogar auch die Priester nur die administrative Gewalt innerhalb der durch die Mosaische Gesetzgebung gesteckten Gränzen hatten. Und dann wie miſsbiligend werden die willkührlichen Aenderungen im Gottesdienste eines Jerobeam 1 Reg. 12., eines Ahas 2 Reg. 16. erzählt, wie eifersüchtig sind die Priester auf ihre Rechte gegen die Anmaſsung eines Usias 2 Chron. 26,

16. sq.! Doch die eigentliche Frage ist: wo sich die liturgische Gesetzgebung in der christlichen Kirche befunden habe? So lange die Kirche noch nicht in den Staat aufgenommen war, ruhte dieses Recht, wie die übrigen gesellschaftlichen, natürlich nur in ihr selbst. Die Apostel trafen gewisse Einrichtungen, schloſsen aber dabei die Gemeinde nicht aus, sondern leiteten nur ihre Thätigkeit. Act. 15. 6, 2. 3. 5. 1 Cor. 5, 2. 13. So wird noch in I. ep. Clem. ad Corinth. *ποιειν τα προςτασσομενα ὑπο του πληθους* p. 69. und *ὑποταγηναι τοις πρεσβυτεροις* p. 73. auf gleiche Weise empfohlen. Die Bischöffe waren sonach ursprünglich die Repräsentanten der Gemeinden, durch die sie hin und wieder noch im dritten Jahrhundert eingeschränkt wurden, obwohl sie bald die verbindende Kraft ihrer Verordnungen nicht mehr von der Delegation ihrer Kirchen, sondern von der Auctorität des Episcopats und des heil. Geistes ableiteten (Plank Gesch. der christl. kirchl. Gesellsch. Verf. I. 90. 180.) Die liturgischen Gebräuche entstanden nun freilich nicht durch einzelne Gesetze, sondern bildeten sich mehr unbewuſst durch Gewohnheit und Ueberlieferung nach einem bestimmten Typus, und zwar mit einer Verschiedenheit der Gebräuche in manchen Particularkirchen. Aber einzelnes Rituelle wurde auch oft von einzelnen Bischöffen oder Concilien angeordnet. Wie hat sich nun die bisherige Praxis mit dem Eintritte Constantins gestaltet? Sokrates H. E. l. V. erzählt: von der Zeit an, wo die Kaiser Christen geworden, haben die kirchlichen Angelegenheiten von ihrem Willen abgehangen, und die gröſsten Kirchen-Versammlungen seien nach ihrer Meinung gehalten worden. Es beginnt also jetzt die Vermischung des Politischen mit dem Kirchlichen, des negativen Oberaufsichtsrechts, n e q u i d d e t r i m e n t i c a p i a t r e s p u b l i c a, mit der

positiven Einwirkung auf die theologischen Entwicklungen. Indeſs brachte jener Eintritt keine Veränderung in dem eigentlich liturgischen Bestande hervor. Constantin verfaſste ein Gebet — aber nicht für die Christen, sondern für die heidnischen Individuen seiner Armee, welches er nach den heidnischen Staatsgrundsätzen thun konnte. Euseb. vita Const. IV. 20. In der Sonntagsfeier hat er kein kirchliches, sondern ein polizeiliches Gesetz gegeben. Wenn er aber religiöse Reden verfaſst und gehalten hat IV. 29. so hat er dieſs nicht als Bischoff, sondern als Privatmann gethan, und daſs er sie in den gottesdienstlichen Versammlungen gehalten, wird nicht gesagt. Wenn es von ihm heiſst: ἐπεσκοπει τους ἀρχομενους ἁπαντας, und wenn Euseb. I. 44. von ihm sagt: er habe οἱα τις κοινος ἐπισκοπος ἐκ Θεου καθισταμενος die kirchlichen Diener in Synoden versammelt, so folgt aus dem allem blos das dem Staate nothwendig zukommende Aufſichtsrecht, und daſs er sich nicht im vollen Sinne des Wortes als Bischoff betrachten wollte, folgt aus den bekannten Worten, die er über Tisch zu den Bischöffen sagte IV. 24. daſs er wohl auch von Gott über das Aeuſsere der Kirche gesetzt sei, sie hingegen über das Innere, und daſs er nicht Oberbischoff seyn wollte, erhellt daraus, daſs er sich einen συνθεραπων der Bischöffe nannte. III. 17. Indessen zeigt die Geschichte hinlänglich, wie er und seine Nachfolger in praxi von solchen Grundsätzen abgewichen, und wie wenig selbst die Bischöffe ihr neues Verhältniſs zum Staate klar erkannt haben. Gleichwie Constantius a. 356 auf die Theilnahme an einem Götzenopfer und Verehrung eines Götzenbildes die Todesstrafe setzte, obwohl auf inconsequente Weise, indem er selbst noch edlen Römern die Würde von heidnischen Priestern ertheilte, so wurden auch christliche Ketzereien politisch bestraft. Die

Digitized by Google

Kaiser maſsten sich das Recht an, der Kirche Gesetze zu geben, und zwar nicht blos über äuſsere Ordnung, sondern auch über Glauben und Lehre, und theologische Streitigkeiten wurden durch Hofedicte entschieden (Plank Gesch. der Gesellsch. Verf. I. 265.), obwohl sich hin und wieder auch Spuren finden, daſs die Kaiser jene Einmischung für unerlaubt hielten, wie Theodos der Jüngere an die Synode zu Ephesus schrieb: Nefas est, eum, qui sanctissimorum episcoporum catalogo non adscriptus est, negotiis et consultationibus de fide et religione se immiscere. Auch war jenes Verfahren oft ausdrücklich durch selbstsüchtige Bischöffe provocirt, und gleichwie eine afrikanische Synode 401 den Beschluſs faſste, die Kaiser zu ersuchen, ut reliquias idolorum per Africam jubeant amputari, so forderten oft ganze Synoden den weltlichen Arm auf, ihren Verordnungen Gehorsam zu verschaffen. Es waren somit die Begriffe von Staat und Kirche im Allgemeinen noch nicht bestimmt geschieden, obwohl sich in einzelnen Aeuſserungen das Bewuſstseyn der Geschiedenheit aussprach, wie schon in der Frage des Donatus: was geht den Staat die Kirche an? und in den kräftigen Worten des Bischoffs Hosios von Corduba an Constantius (Athanas. ep. ad vitam solit. agentes) und des Ambrosius ep. 33, bis durch die römischen Bischöffe die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat vollständig ausgesprochen wurde. Wenn daher dem Kaiser Marcian von der Kirchenversammlung zu Chalcedon und Theodos dem Jüngern von der zu Constantinopel zugerufen wurde: τῷ ἱερεῖ, τῷ βασιλεῖ, wenn Leo predigte, wenn Theodos der Jüngere das Trisagion im ganzen römischen Reiche einführen lieſs, und andere Kaiser Feste anordneten, so wird sich dadurch eben so wenig eine recht-

Digitized by Google

liche Befugniſs begründen lassen, als aus der dictatorischen Herrschaft der orientalischen Kaiser über die theologischen Meinungen ihr Recht folgt, den Lehrbegriff zu bestimmen. Im Abendlande erhob sich allmälig die Kirche über den Staat, im Morgenlande der Staat über die Kirche, daher in letzterem der bulgarische Bischoff Demetrius Chomatianus (den Augusti anführt) sagen konnte: der Kaiser macht die Kirchenordnungen und giebt Gesetze für das Leben und Amt der Diener des Altars u. s. w. Betrachten wir aber den liturgischen Entwicklungsgang näher, so ergiebt sich, daſs auſser der Grundform, die sich aus dem Leben der Kirche absichtslos herausbildete, einzelne Verordnungen überwiegend von Synoden oder einzelnen Bischöffen ausgingen. So verordnete das Concil von Nicäa, daſs man sich in den Tagen von Ostern bis Pfingsten beim Gebet nicht niederwerfen, sondern aufrechtstehen solle, weil diese Tage dem Feste der Auferstehung des Herrn geweiht seien. So verbot eine Kirchenversammlung von Toledo a. 589. den Gebrauch des Hallelujah am Neujahrsfeste, und dem Benedicite, von dem Chrysostomus sagt, daſs es auf der ganzen Erde gesungen werde, muſste sie erst seinen Platz in den spanischen Ritualien sichern (s. Oppositionsschrift VIII. B. 3. Heft). So konnte die vom Presbyter Basilius von Cäsarea entworfene veränderte Liturgie erst, als sie sein Bischoff Eusebius bestätigt, eingeführt werden. Auf diese Weise bildeten sich in den verschiedenen Provinzen in Afrika, Klein-Asien, Griechenland, Rom von einander abweichende Liturgien, bis sie vom siebenten Jahrhundert an in dem römischen Rituale, das sich nach und nach besonders geltend gemacht hatte, aufgingen, so jedoch, daſs noch viel später manche Productionen dazu kamen, und die Bi-

Digitized by Google

schöffe in ihren Diöcesen immer noch eine gewisse Freiheit ausübten. So wird vom Papst Leo IX. erzählt, daſs er, als er in Worms a. 1052 bei der Messe einen von dem römischen abweichenden Ritus bemerkte, sich zwar dagegen aufgehalten, aber doch dem Erzbischoffe von Maynz habe nachgeben müssen. — Was den liturgischen Gang in den neuen occidentalischen Reichen betrifft, so beruft man sich zuerst auf Karl den Grossen, der dem fränkischen Reiche eine Liturgie gegeben, und daſs kein Widerspruch dagegen entstanden sei. Aber es wird dagegen von Schleiermacher treffend bemerkt: Karl hat immer in dem festen Vertrauen eines Geistes gehandelt, welcher sich als die Seele seines Jahrhunderts fühlte, und sich einer durchgreifenden organisirenden Kraft bewuſst war. Und es ist ja keine neue Liturgie, die Karl einführte, sondern eben die römische, deren Verbreitung der römische Stuhl recht gerne sah, und wogegen auch die fränkischen Bischöffe keinen Protest einlegten, weil sie ihre Abhängigkeit vom römischen Bischoffe, der selbst ihrem Karl die Kaiserkrone aufgesetzt hatte, schon anzuerkennen gewohnt waren. Was aber auch sonst noch für Beispiele von der liturgischen Einwirkung der Fürsten in den folgenden Zeiten angeführt werden mögen, so hängt dieſs eben mit dem Antheile an der kirchlichen Gesetzgebung, den die oberste Staatsgewalt im Mittelalter verfassungsmäſsig hatte, zusammen, wie auch mehrere Fürsten und Reichsstände vor der Reformation ihr jus circa sacra in Bezug auf kirchliche Einrichtungen geltend gemacht haben. Daſs aber das positive jus in sacra, die Anordnung und Reform des Gottesdienstes als in den Bischöffen und ihrem Centralpunkte, dem Papste, ruhend angesehen wurde, erhellt aus den Verhandlungen des Tridentiner Concils, auf dessen Antrag

Digitized by Google

Pius V. mittelst einer Commission mit Vergleichung aller alten Codd. und Documente das missale romanum revidiren lieſs, das sofort von Urban VIII. und Clemens VIII. noch einmal durchgesehen als beständige Norm für die Messe eingeführt wurde, und seitdem können wesentliche liturgische Veränderungen nur vom Oberhaupte der katholischen Kirche ausgehen. Es läſst sich also nicht beweisen, daſs die Kirche, mochte sie nun durch die Bischöffe oder den Papst repräsentirt seyn, sich vor der Reformation jemals ihres Rechtes, ihren Gottesdienst selbst zu ordnen, begeben habe, und die Fürsten haben dieſs anerkannt, wenn gleich einige mit mehr oder weniger Willkühr eingriffen, und erkennen es noch in Bezug auf die katholische Kirche allgemein an.

Mit dieser Voraussetzung der liturgischen Autonomie der Kirche, die durch die ganze Geschichte hindurchblickt, stimmen nun auch unsere symbolischen Schriften überein, und zwar um so entschiedener, als sie das Recht, das sich per abusum allmälig in dem Centralorgan concentrirt hatte, der Totalität der Gläubigen wieder vindicirten. Sie gehen vorerst von einem bestimmten Unterschiede der weltlichen und kirchlichen Gewalt aus. Augsb. Conf. Art. 28. „das weltliche Regiment gehet mit vielen andern Sachen um, denn das Evangelium, welche Gewalt schüzet nicht die Seelen, sondern Leib und Gut, wider äuſserliche Gewalt mit dem Schwerdte und leiblichen Pönen. Darum soll man die zwei Regimente, das geistliche und weltliche nicht in einander mengen und werfen." Wenn dabei gleich mit Recht bemerkt wird, daſs solche Aeuſserungen den Miſsbräuchen der päbstlichen und bischöflichen Gewalt entgegengesezt seien, von denen das bürgerliche Wesen durch die Reformation emanci-

Digitized by Google

pirt würde, ſo iſt doch gar nicht zu denken, daſs die Reformatoren, wenn ſie auf der einen Seite die Eingriffe des Geiſtlichen in das Weltliche abſchneiden wollten, nun auf der andern der weltlichen Gewalt die Thüre zu Eingriffen in das Geiſtliche geöffnet hätten. Vielmehr erklären ſie auf's beſtimmteſte, wem das Recht, kirchliche Anordnungen zu treffen, zukomme: Solid. declar. p. 714. ed. Walch: „Wir glauben, lehren und bekennen, daſs die Gemeinde Gottes jedes Orts und jeder Zeit derſelbigen Gelegenheit nach (pro re nata), guten Fug, Gewalt und Macht habe, dieſelben (äuſserliche Ceremonien und Mitteldinge) ohne Leichtfertigkeit und Aergerniſs, ordentlicher und gebührlicher Weiſe zu ändern, zu mindern und zu mehren, wie es jeder Zeit zu guter Ordnung, chriſtlicher Disciplin und Zucht, evangeliſchem Wohlſtand und zur Erbauung der Kirchen am nüzlichſten, förderlichſten und beſten angeſehen wird." Vergl. Epit. p. 575-576. Daſſelbe Recht wird der Kirche in Bezug auf die Ordination der Kirchendiener vindicirt, Artic. Schmalc. de poteſt. et juriſd. epiſc. p. 344: „Jegliche Kirche hat gut Fug und Recht, ihr ſelbſt Kirchendiener zu ordiniren. Und ſolche Gewalt iſt ein Geſchenk, welches der Kirchen eigentlich von Gott gegeben, und von keiner menſchlichen Gewalt der Kirchen kann genommen werden." Zwar werden die Biſchöffe und Pfarrer als diejenigen Organe betrachtet, von denen ſolche Anordnungen ausgehen ſollen, z. B. Augsb. Conf. p. 57. „die Unſern geben die Antwort, daſs die Biſchöffe oder Pfarrherrn mögen Ordnung machen, damit es ordentlich in der Kirchen zugehe. — Solche Ordnung gebühret der chriſtlichen Verſammlung um der Liebe und Friedens willen zu halten, und den Biſchöffen und Pfarrherrn in dieſen Fällen

Digitized by Google

gehorsam zu seyn.” So heiſst es im Eingange der von Bugenhagen, Corvinus und Gorlit verfaſsten Kirchenordnung für das Herzogthum Braunschweig, die 1543. publicirt wurde: „die Ordnung der christlichen Kirche ist eine doppelte, eine unmittelbare, (das Wort und der Befehl Gottes), eine zwar auch göttliche, aber mittelbare — durch Propheten, Apostel, Bischöffe und Pfarrer.” Aber es erhellt aus den sonst ausgesprochenen Grundsätzen, daſs auch die Pfarrer nicht an und für sich, sondern nur als Repräsentanten der Gemeinden dieses Recht haben. Im Anhang zu den Schmalc. Artikeln p. 333. heiſst es: 1. Cor. 3. macht Paulus alle Kirchendiener gleich, und lehret, daſs die Kirche mehr sei, denn die Diener. p. 336. „Ueber das muſs man je bekennen, daſs die Schlüssel nicht einem Menschen allein, sondern der ganzen Kirche gehören und gegeben sind.“ So sagt Luther im 16ten seiner Sprüche von der Kirchengewalt 1530. „Der Pastor oder Prälat hat nicht Macht, etwas zu ordnen ohne Bewilligung seiner Kirchen.“ So ruht also nach den symbolischen Schriften das Recht, sich zu organisiren, und sich eine den Bedürfniſsen entsprechende Form des Gottesdienstes zu geben ursprünglich in der Kirche selbst, und kann durch die Organe derselben nur in Uebereinstimmung mit ihr ausgeübt werden. Ganz im Geiste der symbolischen Schriften heiſst es daher auch im preuſsischen allgem. Landrecht II. Thl. 11tr Titel. §. 46 „Wegen der äuſsern Form und Feier des Gottesdienstes kann jede Kirchengesellschaft dienliche Ordnung einführen. §. 47. dergleichen Anordnungen müſsen jedoch dem Staate zur Prüfung vorgelegt werden“ In welchem Verhältniſse die weltliche Macht zu dieser Autonomie der Kirche gedacht werden müſse, darüber findet sich eine merkwürdige Stelle in dem

Digitized by Google

Anhange zu den Schmalc. Art. p. 342. „Fürnemlich sollen Könige und Fürsten als fürnemste Glieder der Kirchen helfen und schauen, daſs allerlei Irrthum weggethan, und die Gewiſsen recht unterrichtet werden. — Es will den Königen und Fürsten gebühren, daſs sie dem Papst solchen Muthwillen nicht einräumen, sondern schaffen, daſs der Kirchen die Macht zu richten nicht genommen, und alles nach der H. Schrift und Wort Gottes geurtheilt werde." Hiernach wird also den Fürsten die Pflicht eingeschärft, als Schuz- und Schirmherren die Kirche gegen jede Beeinträchtigung ihrer Freiheit zu schützen, und somit selbst ihr zu ihrer Selbstständigkeit zu verhelfen. Es ist nicht blos das Recht ihnen zugesprochen, zu entfernen, was der geistigen Entwicklung der Kirche nachtheilig ist, sondern die heilige Pflicht, die Kirche in ihrer angebornen Freiheit zu schützen.

Dieselben Grundsätze sind in den reformirten Confessionen ausgesprochen, mit noch bestimmterer Unterscheidung der Staatsgewalt. Helvet. Conf. XXVI. wird der Obrigkeit die Pflicht, die Kirche zu schützen, auferlegt, aber ihr kein Recht in die Kirche eingeräumt. Vergl. Belg. Conf. XXX. - XXXII. XXXVI. In der Gallic. Conf. XXVI. wird geboten, man solle die Einheit der Kirche erhalten, und sich der gemeinsamen Kirchenordnung unterwerfen — etiamsi magistratuum edicta reclament. Da nun die Fürsten und Magistrate diese Bekenntniſsschriften theils selbst unterschrieben und dem Kaiser und katholischen Ständen gegenüber vertheidigt, theils als rechtsgültige kirchliche Constitutionsacten anerkannt haben, so folgt augenscheinlich, daſs das liturgische Recht nicht nur den Symbolen gemäſs ausgeübt, sondern auch nur denselben gemäſs inne gehabt werden könne. Mit die-

Digitized by Google

sein Bewuſstsein reformatorischer Freiheit schafften daher auch beim Beginne der Kirchenverbeſserung mehrere Gemeinden für sich die Miſsbräuche ab, und führten die zweckdienlichere Form des Gottesdienstes ein, indem entweder die Geistlichen selbst sich dem neuen Lichte hingaben, und die neue Ordnung einleiteten, oder, wo sie mit der Ueberzeugung der Gemeinden im Widerspruch waren, abgesezt und neue an ihre Stellen berufen wurden, die sogar oft contractmäſsig, und auf eine gewiſse Zeit gemiethet waren. So hatte Luther 1525. mit Melanchthon und Pomeranus, ohne den Auftrag seines Churfürsten abzuwarten, liturgische Anordnungen vorgenommen. (Seckendorf histor. Luth. II. sectio. VI. §. 7.) Bald jedoch nach diesen anarchischen Bewegungen und fast überall in der lutherischen Kirche gingen festere liturgische Anordnungen von den Landesfürsten aus (Augusti zählt allein in dem Zeitraum von 1523 — 1555. 132 auf Befehl der Obrigkeit ausgegangene Agenden auf), und daher die fortwährende Praxis, daſs Kirchenordnungen im Namen der Regenten publicirt wurden, was mit den oben angegebenen Grundsätzen der Symbole in directem Widerspruche zu stehen scheint. Wie ist dieſs zu erklären, und wie mag jenes Verfahren der Regenten rechtlich begründet werden? Dieſs führt auf die Hauptsysteme über die Ableitung des liturgischen Rechts, die, wie schon früher, so namentlich in diesem Streite mit den verschiedensten Waffen vertheidigt wurden.

Die schon längst verschollene, auf dem Waidsprüchlein: „Weſs die Region, deſs die Religion" beruhende Ansicht eines Thomasius, J. G. Böhmer u. a. ist von **Augusti** wieder hervorgezogen worden, indem er das fragliche Recht aus dem **Majestätsrechte**

Digitized by Google

ableitet, obwohl er die Ableitung selbst nur auf eine Maſse historischer Analogien gründet. Das geschichtliche selbst ist zum Theil schon früher berührt worden, und kann hier nicht in's Einzelne verfolgt werden; nur möge beiläufig berührt werden, daſs er sich vor der Verwechslung des jus circa sacra und in sacra nicht genug gehütet hat. Was aber die rechtliche Ableitung selbst betrifft, so ist augenfällig, daſs, sosehr man auch den Begriff des Staats steigert, und ihn zur höchsten sittlich religiösen Anstalt erheben will, doch sein eigentliches Wesen eben so sehr als das Wesen der Kirche verkannt werde. Wo hat die Kirche noch irgend eine Sicherheit, eine Heiligkeit ihres innern Lebens, wenn der Regent als solcher eine Verfaſsung und einen Gottesdienst ihr aufdringen kann, den er aus Staatsgrundsätzen für zweckmäſsig hält? Wie wird das Heiligste unter die Füſse irdischer Willkühr getreten, oder im besten Falle das Heil der Kirche von der wohlwollenden Individualität eines Fürsten abhängig gemacht! Doch es ist genug, auf die daraus flieſsende Consequenz, die schon Mosheim gemacht hat, hinzuweisen, daſs dann auch der türkische Sultan liturgischer Gesetzgeber der Griechen und der chinesische Kaiser kirchliches Oberhaupt der Katholiken in China wäre — eine Consequenz, wogegen sich, wenn es blos um das Rechtliche sich handelt, Augusti vergebens sträubt. Jedoch spricht gegen diese Ableitung schon der geschichtliche Umstand, daſs nach der protestantischen Praxis, wovon allein, soviel Ref. bekannt ist, der Fürst von Anhalt-Köthen jüngst eine Ausnahme zu machen sich herausnahm, der Regent bei seinem Uebergang zur katholischen Kirche der bischöfflichen Rechte in Bezug auf die protestantische Kirche sich begiebt, und besondere Sti-

pulationen für die Sicherheit der Kirche in diesem Falle für nöthig erachtet werden, wodurch der persönliche Einfluſs des Fürsten auf die positive Leitung der Kirchenangelegenheiten aufgehoben wird. So heiſst es in der Religions-Assecurationsacte des nachherigen Landgrafen Friedrich von Heſsen 1754. „der jurisdictionis ecclesiasticae und was dazu gehört, als deren exercitium nach denen principiis evangelicorum von einem katholischen Landesherrn über seine protestantischen Unterthanen ohnedem nicht ausgeübt werden kann, wollen wir zum Ueberfluſs uns ausdrücklich hiemit begeben.“ Dieselben Grundsätze wurden bei den Confessions-Veränderungen der Fürsten von Sachsen, Braunschweig-Wolfenbüttel, Würtemberg, Sachsen-Gotha anerkannt und befolgt. Daſs eben so wenig ein protestantischer Fürst einen positiven Einfluſs auf das Innre der kathol. Kirche habe, ist allgemein anerkannt. Auch schon der Umstand, daſs die protestantischen Fürsten es für nöthig fanden, sich noch den Titel des obersten Bischoffs besonders beizulegen, weiſst auf die Verschiedenheit beider Gewalten hin. Auf keinen Fall kann ein Recht, dessen Ausübung dem Regenten nicht gegen alle Unterthanen frei steht, sondern durch die Mitgliedschaft mit der evangelischen Kirche bedingt gedacht wird, aus dem Majestätsrechte flieſsen. Soll also das liturgische Recht dennoch dem Fürsten zugesprochen werden, so muſs es irgendwo anders, als in dem Majestätsrecht seinen Grund haben, welches nur einen negativen Einfluſs begründet. — Man sucht jedoch das Empörende, welches ein solcher Eingriff des Fürsten in die Kirche hat, dadurch zu mildern, daſs man ihn nur auf die Adiaphora, worunter die symbolischen Bücher auch die äuſsere Form des Gottesdienstes rechnen, bezieht,

Digitized by Google

und somit die Gewissensfreiheit zu retten sucht. Aber so richtig die Unterscheidung der Reformatoren zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen in religiösen Dingen ist, so sehr sie in Letzterm oft geneigt waren, um des Friedens willen nachzugeben, so haben sie dennoch auch von einer Freiheit der Gemeinden in Bezug auf äuſsere Ceremonien gesprochen, die nicht verlezt werden dürfe. Vergl. Augsb. Conf. Art. XXVI. „Die Gewissen soll man nicht beschweren mit mehr äuſserlichen Ceremonien — Die Freiheit in äuſserlichen Ceremonien haben auch die alten Väter gehalten.“ Epitom. n. 576. „Wir verwerfen und verdammen als Unrecht und dem Worte Gottes zuwider — wenn solche Ceremonien, Gebot und Satzungen mit Zwang, als nothwendig, der Gemeinde Gottes wider ihre christliche Freiheit, so sie in äuſserlichen Dingen hat, aufgedrungen werden.“ Diese Grundsätze sind nun allerdings den äuſsern Feinden, den papistischen Machinationen entgegengestellt; aber sie enthalten doch das Princip der christlichen Freiheit der Gemeinden, zu entscheiden, was sie als zum Gottesdienste paſsend ansehen wollen oder nicht, und alles von auſsen her Dargebotene, wenn es mit ihren Ansichten nicht übereinstimmt, zu verwerfen. In einem Bedenken, was man von Ceremonien insgemein und insonderheit von Mitteldingen halten soll, v. J. 15 8. spricht sich Luther sehr bestimmt über das Verhältniſs derselben zur christlichen Freiheit aus. Und wem kann es auch entgehen, in wie engem Zusammenhange mit dem Glauben der Cultus, gleichsam der Leib desselben, stehe? Wie kann eine Liturgie gedacht werden, die nicht blos gegen die Hauptgrundsätze, sondern selbst gegen einzelne, besondere Bestimmungen und Formen derselben ganz indifferent wäre? Und wer

Digitized by Google

soll hier über das Wesentliche und Unwesentliche anders entscheiden als die Gemeinden? Die Geschichte des Interims sei eine Warnungstafel für solche Fälle!

Ein zweites System für die Begründung des liturgischen Rechts ist das der Devolution, wonach behauptet wird, daſs die von den katholischen Bischöffen früher ausgeübte jurisdictio ecclesiastica (wovon die Festsetzung von Kirchenordnungen und Ceremonien einen Theil ausmacht) bei der Reformation auf die Landesfürsten übergangen sei. Man beruft sich auf den Religionsfrieden von 1555., wonach die Ausübung dieser jurisdictio ecclesiastica der Bischöffe gegen die Augsburgischen Confessions-Verwandten suspendirt werden soll. Diese Suspension hinsichtlich der Länder der protestantischen Reichsstände wurde auch durch den westphälischen Frieden Art. V. bestätigt. Zugleich aber wurde Art. V. §. 12. allen unmittelbaren Reichsständen mit dem Recht der landesherrlichen Hoheit, nach der gemeinen und üblichen Praxi durch das ganze Reich, auch das Recht exercitium religionis zu reformiren zuerkannt, was von beiden Religions-Verwandten beobachtet werden solle. Was nach dem Religionsfrieden durch Aufhebung der bischöfflichen Gewalt auf eine stillschweigende und natürliche Weise an die Fürsten übergegangen sei, dafür glaubt man in dem Westphälischen Frieden durch das den Fürsten zuerkannte jus reformationis eine rechtliche Begründung zu finden. Allein was den Religionsfrieden betrifft, so wird daraus ohne alles Fug und Recht auf einen Uebergang der bischöfflichen Rechte an die Regenten geschloſsen, da es ein bloſser Vertrag zwischen den protestantischen Reichsständen einerseits, und den katholischen und dem Kaiser anderseits war, wobei die ka-

Digitized by Google

tholische Seite vorerst nichts cediren konnte, was sie nicht hatte (die bischöfflichen Rechte) und sodann für das Verhältniſs der protestantischen Unterthanen zu ihren Fürsten nichts bestimmen wollte, sondern bloſs das Hinderniſs einer freien protestantischen Bewegung, das in der bischöfflichen Jurisdicton lag, aufhob, die Unabhängigkeit der protestantischen Kirche von dieser Seite zugab. Ebensowenig sollte im westphälischen Frieden das Verhältniſs der Regenten zu den Unterthanen ihres Glaubens, sondern hauptsächlich ihr Recht gegenüber den dissentirenden Partheien festgestellt werden. Der Irrthum aber, als sei in dem jus reformandi jener positive liturgische Einfluss begründet, wie Augusti behauptet, und was einigen Schein für sich hat, beruht auf der falschen Erklärung dieses Ausdruckes, wie in einer Recension der Heidelb. Jahrb. 1825. Jun. P. 557. flgd. gründlich auseinandergesezt ist. Das jus reformandi ist wesentlich zu unterscheiden von der jurisdictio oder potestas eccesiastica. Letztere, als Ressort der katholischen Bischöffe, ist durch den westphälischen Frieden in Bezug auf die Protestanten aufgehoben. Das jus reformandi aber wird sowohl den katholischen als protestantischen Reichsständen hinsichtlich ihrer Unterthanen zugesprochen, sofern es nicht Veränderuugen des im Normaljahr 1624. bestandenen Zustandes betreffe. Da nun die katholischen Reichsstände die jurisdictio ecclesiastica nie hatten, und dieselbe fortan bei der kirchlichen Behörde blieb, so kann es auch in Bezug auf die Protestanten keine kirchliche Gewalt bezeichnen, sondern muſs zum Oberhoheits-Recht gehören, als jus circa sacra. Es ist nach dem Sinne des westphälischen Friedens das Recht des Fürsten, in Bezug auf vorzunehmende Re-

Digitized by Google

ligionsveränderungen zu bestimmen, ob und in wiefern diese vorgenommen werden sollen oder nicht. Es liegt in der Natur des Majestätsrechts, einer sich bildenden Kirche die Reception zu gestatten oder zu verweigern. Ist aber einmal eine Kirche gesetzlich anerkannt, so hört auch das jus reformandi natürlich als solches auf. Gesetzt aber auch, es dürfte angenommen werden, daſs die Kirchengewalt der einzelnen Bischöffe gesetzlich an die Landesherrn übergegangen wäre, so würde doch dadurch das Recht, so bedeutende liturgische Veränderungen vorzunehmen, nicht begründet, da selbst die Bischöffe, einzeln betrachtet (s. oben) dieses nicht hätten, und die Grundform des Gottesdienstes nicht abändern, sondern nur unbedeutendere provincielle Zusätze und Abänderungen machen durften. Also — das positive Recht, in einer schon bestehenden und gesetzlich anerkannten Kirche liturgische Veränderungen vorzunehmen, ist in dem Westphälischen Friedensinstrument nicht ausgesprochen, und kann folglich auf die angegebene Weise nicht begründet werden.

Auf eine eigenthümliche, den bisher angegebenen Systemen zum Theil geradezu entgegengesetzte Weise vindiciren Marheineke in seiner gegen Pacificus Sincerus gerichteten Schrift von 1825 und Ammon besonders in seiner zweiten Schrift von 1826 das liturgische Recht dem Fürsten, indem sie von der Einheit der evangelischen Kirche und des Staats ausgehen, wobei man an die vor beinahe 40 Jahren erschiene Shrift von Stephani „über die Einheit der Kirche und des Staats" erinnert wird. Marheineke geht davon aus, daſs man den Begriff Kirche nicht blos in abstracto, sondern in ihrer concreten Wahrheit, also zugleich gechichtlich auffassen müsse, und das wahre

Digitized by Google

Verhältniſs der evangelischen Kirche zum Staat als ein inneres und wesentliches zu denken habe. Wie die Kirche erst in und durch einen Staat, mit dem sie Eins wurde, eine bestimmte Gestalt erhielt, so auch der Staat erst in ihr und durch sie. Beide verdanken sich gegenseitig Daseyn und Leben in dieser bestimmten Art. Diejenigen Schriftsteller, die eine Unabhängigkeit der Kirche vom Staate wollen, huldigen dem römischen Princip: denn mit der römisch-katholischen Kirche kann es der Staat nur bis zur äuſseren Einheit bringen, sie ahmt den Staat in sich selbst nach und bildet auf diese Weise einen Staat im Staate. Die evangelische Kirche ist aber von Anfang an mit den Staaten, die ihren Geist in sich aufnahmen, in die vollkommenste Harmonie getreten. Ueberhaupt ist eine höhere Nothwendigkeit der Anfang der Kirche und des Staats gewesen: die republikanische und puritanische Vorstellung ist unwahr. Daſs das liturgische Recht nicht ein Recht des Staats oder der Landeshoheit ist, sondern ein Recht der Kirche, das der Staat ausübt, versteht sich von selbst. Aber die Hauptsache ist, zu erklären, wie dieses Recht zu einem Recht des Landesherrn geworden? Die abstracte Vorstellung bewegt sich zwischen den beiden Extremen: entweder aus der Landeshoheit, oder aus der Gemeinde. Die Wahrheit aber ist, daſs es seiner Beschaffenheit nach von allen blos weltlichen Rechten verschieden ist, ohne deſshalb der Ausübung durch die Landesherrn entzogen zu seyn, und daſs es von ihm ausgeübt wird, ohne die Natur eines eigentlichen kirchlichen Rechts zu verlieren. Von einem Vertrage ist keine Spur zu finden. Die Einheit des Staats und der Kirche ist etwas Organisches, auf einem inneren Lebenstrieb Beruhendes, der mit Nothwendigkeit producirt,

Digitized by Google

was wesentlich in seinem Begriff liegt. Die Kirche wuchs organisch in den Staat hinein. Das liturgische Recht ist weder von der Kirche übertragen, noch in der Landeshoheit an sich begründet, sondern es kann weder die Kirche im Staate wahrhaft lebendig seyn, noch der Staat in der Kirche, wenn sich der Landeshoheit die Ausübung des kirchlichen Rechts nicht wesentlich verknüpft. Die Einheit beider ist das Princip des kirchlichen Rechts im Landesherrn, und zwar nicht in Bezug auf die ihm fremde Confession, sondern sofern in seiner Person die Einheit der Kirche und des Staats repräsentirt ist.

Die Macht des Oberhaupts ist aber nicht blos negativ, als advocatia, sondern auch positiv, und nur als solche wahrhaft und lebendig, sofern die Kirche nicht blos zu ihrer Erhaltung, sondern auch zu ihrer innern Verwaltung dieses Lebens im Staate bedarf. Der groſse Segen des monarchischen Kirchen-Regiments besteht eben darin, daſs eine von Gott berufene Macht besteht, welche eben so sehr autorisirt als verbunden ist, das beste Wissen und Gewissen zu haben und darnach zu handeln. Die Kirche ist nichts, als die innere Seite des Staats, und der Staat die äuſsere Seite der Kirche. Uebrigens muſs nicht blos die Einheit beider im Landesherrn, sondern auch die Verschiedenheit beider auf eine würdige Weise repräsentirt werden, und hier gilt die Uebertragung der Kirchengewalt auf verschiedene Behörden, die durch ihn zu Bevollmächtigten beider werden und zu Autoritäten. Wird der Regent katholisch, so löst sich das Recht der Kirche von der Person des Landesherrn ab, weil er selbst sich von ihr abgelöst hat. Dieſs beweiſst deutlich, daſs er selbst vorher das Oberhaupt der evangelischen Kirche war: denn sonst dürfte ja nichts besonderes mehr darüber

Digitized by Google

stipulirt werden. Dann erst tritt jener Zustand der Abstraction ein. Aber auch dann muſs in den Gliedern der höchsten geistlichen Behörde, obgleich sie an sich Diener der Kirche sind, auch die Qualität als Diener des Staats hervortreten, weil sie die Kirche nicht an sich, sondern nur, sofern sie im Staate ist, repräsentiren. Uebrigens wird zugestanden, daſs hier nicht von dem Innern des Glaubens und der Lehre, der Glaubens- und Gewissensfreiheit die Rede sei, und daſs in Bezug auf die übersinnlichen, unveräuſserlichen Güter des Heils der Landesherr nur Schutz- und Schirmherr der Kirche und seine Macht nur negativ sei.

So scharfsinnig diese Theorie, und so richtig manches über die Zusammengehörigkeit von Kirche und Staat bemerkt ist, so bietet sie doch keine bestimmten Principien dar, um auch den Unterschied beider festzuhalten und fest zu begränzen. Der Verf. macht es sich eines theils zur Aufgabe, nicht auf eine todte Abstraction, sondern die concrete Wirklichkeit sein System zu bauen, anderntheils aber spricht er doch nur aus der Idealität dieses Verhältnisses heraus. Was das erste betrifft, so hat das geschichtlich Entstandene allerdings die Bürgschaft des Alters für sich, aber es kann nur soweit Wahrheit haben, als es mit dem Wesen und den unabweislichen Forderungen der protestantischen Kirche übereinstimmt. Die Entscheidung darüber kann also nicht eine rein historische seyn. Oder sollte es auch aus dem Princip der Staats-Kirchen-Einheit zu billigen seyn, daſs die Fürsten bald nach der Reformation sich das Cognitionsrecht über Orthodoxie und Heterodoxie beilegten und gegen die Irrenden durch weltliche Gerichte procedirten? Dieſs giebt der Verf. selbst nicht zu, indem er die Glaubens- und Gewissensfreiheit streng gewahrt wissen will. Wie

Digitized by Google

steht es aber um die Bewahrung derselben im Einzelnen? Müſsen nicht auch die adiaphora in gewiſsem Sinne darunter subsumirt werden (s. oben)? Soll aber der Fürst darüber entscheiden, und Amtshalber das beste Wiſsen und Gewiſsen haben, so führt dieſs eben auf jene Idealität, die von den Persönlichkeiten abstrahirt. Muſs ferner der Staat das Innere frei laſsen, und hat er nur die Macht, das Aeuſsere zu ordnen, so sieht man nicht ein, wie durch diese Abhängigkeit des Aeuſseren der Kirche vom Staate eine wesentliche, innere Einheit begründet werden soll. Ueberhaupt ist nicht klar, in welchem Verhältniſse sich der Verf. Staat und Kirche in der empirischen Erscheinung denke, und was beide einander schuldig seien. Daſs die Kirche als Princip der Religion die Seele, die innere Seite eines christlichen Staates seyn, und dem Staate daran liegen müſse, auch positiv auf die Entwicklung des religiösen Lebens seiner Bürger einzuwirken, wird Niemand läugnen. Aber davon verschieden ist die Frage: wie sich die Kirche als äuſsere Erscheinung dem Staate als äuſserer Erscheinung gegenüber verhalte? Ob die Verschiedenheit beider dadurch gehörig repräsentirt und die Eigenthümlichkeit der Kirche bewahrt werde, wenn kirchliche Behörden ernannt, aber doch wieder nur als Staatsdiener betrachtet werden, ist sehr zu bezweifeln, hängt übrigens mit der Frage über die Tauglichkeit der Consistorialverfaſsung zusammen, die wir hier nicht des Weiteren verfolgen können.

Ammon dringt, wie Marheineke, ebenfalls darauf, daſs der Antheil, den das Hoheitsrecht des Regenten und das Kirchenregiment an der Einführung einer neuen Liturgie zu nehmen haben, nicht aus bloſser Abstraction, sondern aus der Natur der Sache, aus dem Gemeinleben der Kirche und des Staats und aus Thatsachen der

Digitized by Google

Geschichte abgeleitet werden müsse. Das liturgische Recht sei als ein vermischtes zu betrachten, dessen bischöffliche und fürstliche Elemente sich zwar ausscheiden lassen, die aber, sobald sie ins Leben treten, sich gegenseitig so durchdringen, daſs es vergeblich sei, sie durch Abstraction zu trennen. Die Kirche könne in der Ausübung ihrer gesetzgebenden Gewalt weder unter, noch über den Staat, noch neben ihn gestellt seyn, sondern könne ihren Gesetzen nur durch das Princip einer innern Eintracht beider Kraft und Wirksamkeit verschaffen. Die Ausübung des liturgischen Rechts im engern Sinne sei durch die besondere Würde und religiöse Congenialität des Gesetzgebers mit der Kirche bedingt. — In der ganzen Ammon'schen Deduction zeigt sich, wie er selbst das liturgische Recht ein vermischtes nennt, so eine ungehörige Vermischung der Gegenstände. Daſs die kirchlichen Gesetze erst durch die Sanctionirung des Staats auch äuſserliche Kraft erlangen, wird in diesem Streite nicht geläugnet. Die meisten seiner Gründe rechtfertigen nur das negative jus circa sacra, was eben so wenig geläugnet wird. Der eigentliche Fragepunkt wird durch allgemeine Phrasen über Staat und Kirche besprochen, aber nicht recht ins Licht gesetzt, bis er zuletzt auf den Rechtsgrund der Uebertragung kommt. Dieſs führt uns nach gerade auf eine weitere nach dem Vorgange von Pfaff und Mosheim in diesem Streite entwickelte Theorie.

Dem wesentlichen Unterschiede von Kirche und Staat und den ursprünglichen Rechten der erstern am angemessensten scheint, wenn doch einmal der factische Besitz des liturgischen Rechtes der Fürsten gerechtfertigt werden soll, die Annahme zu seyn, daſs die Kirche die ursprünglich in ihrer Gesammtheit zu-

Digitized by Google

hende Kirchengewalt, deren Ausübung sie an bestimmte Organe übertragen kann, Einem, dem Fürsten zur Handhabung der Ordnung übertragen hätte, so daſs alles, was dieser Kirchliches verordnete, als im Namen der Kirche verordnet, als Nachwirkung jener ursprünglichen Delation anzusehen wäre. Die Gegner und Vertheidiger dieser Theorie werden von verschiedenen Interessen dabei geleitet, indem die erstern sie läugnen, entweder, um dem Fürsten einen desto unbedingteren Gebrauch des anderswoher abzuleitenden Rechtes zu vindiciren, oder, um nach Widerlegung dieses und der übrigen Ableitungsversuche die Ausübung desselben um so mehr als eine bloſse Usurpation darzustellen, die andern aber sie vertheidigen, entweder, um den Besitz desselben als einen rechtlichen zu rechtfertigen, oder, um den Fürsten vermöge dieser Ableitung immer daran zu erinnern, daſs er als Bevollmächtigter der Kirche nur in Uebereinstimmung und im Sinn und Geiste derselben handeln, und ihre Wünsche und Bedürfnisse aufs gewissenhafteste berücksichtigen solle. Wie steht es nun mit der Richtigkeit dieser Ableitung? Die Gegner derselben erklären eine förmliche, rechtskräftig seyn sollende Uebertragung für eine historische Fiction. Wenn die Fürsten auch von einzelnen Theologen oder Landständen aufgefordert worden seien, sich an die Spitze der Kirche zu stellen, so haben doch diese nicht das Recht gehabt, die ganze Kirche zu vertreten, und es sei also auf jeden Fall eine unförmliche Uebertragung gewesen. Die Vertheidiger aber berufen sich auf den allgemeinen, stillschweigend oder laut ausgesprochenen Wunsch der Gemeinden, und daſs man sich bona fide der Leitung der Fürsten überlassen habe. Andere berufen sich auf den unterlassenen Widerspruch der Gemeinden, oder (wie Schmalz) auf die bei der Zulas-

Digitized by Google

sung der neuen Kirche ausbedungene Kirchengewalt von Seiten der Fürsten. Es bleibt immer miſslich, auf jenen chaotischen Zustand der sich bildenden Kirche eine bestimmte Rechtsformel geschichtlich gründen zu wollen, da das Verfahren selbst so verschieden war. Das Sicherste wird also seyn, da man in jenen Zeiten noch nicht nach einem bestimmten Rechtsgrunde fragte, nachzuspüren, wie das droit de fait an die Fürsten kam, und in welcher Form sie dasselbe ausübten?

In den ersten reformatorischen Bewegungen geschah die Abschaffung der papistischen Miſsbräuche auf eine tumultuarische und an verschiedenen Punkten verchiedene Weise. Durch die Theilnahmslosigkeit der Bischöffe an der Reform wurde der frühere Verband gelöst, und es fehlte an einem ordnenden Mittelpunkte. Solche Bewegungen und Zersplitterungen hätten leicht dem Staatswohl gefährlich seyn können und die Gemeinden zu keiner Einheit kommen lassen. Daher wurden die Fürsten als Schutz- und Schirmherren aufgerufen, mit kräftiger Hand den Unordnungen zu steuern. Sie sollten als „fürnehmste Glieder der Kirche" wie es in den Schmalkaldischen Artikeln heiſst, dafür sorgen, daſs die Irrthümer weggethan und die Gewissen recht unterrichtet werden. Daſs die Reformatoren, wenn sie die Fürsten zur Anordnung der kirchlichen Angelegenheiten aufriefen, zunächst an die Schutzpflicht des Staates dachten, erhellt namentlich aus der Art und Weise, wie Luther den Kurfürsten Johann zur groſsen Visitation 1525 aufforderte.

Vor derselben äuſserte Luther in einem Bedenken, daſs der Kurfürst die Bischöffe selbst auffordern möchte, ihres Amts zu pflegen, widrigenfalls sie bedenken sollten, daſs der Kurfürst nicht Zwietracht und Ungleichheit der Lehre dem Evangelium zuwider dulden

könne. In der Vorrede zu dem Unterricht der Visitatoren aber erklärt er: weil unser keiner berufen oder gewiſsen Befehl hatte — hat sich's keiner vor dem andern dürfen unterwinden (denn sie waren auch nicht Bischöffe). Da haben wir das Gewisse wollen spielen und — demüthiglich mit Bitte angelanget den durchlauchtigsten Herrn Johannes — als des Landes Fürsten und unsere gewisse weltliche Obrigkeit, daſs Se. Kurf. Gnad. aus christlicher Liebe (denn sie nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sind) und um Gottes willen etliche tüchtige Personen zu solchem Amte fordern und ordnen. — Obwohl Sr. Kurf. Gnaden zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist, so sind sie doch schuldig als weltliche Obrigkeit darob zu halten, daſs nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Unterthanen erheben. Nach denselben Grundsätzen schrieb er in Bezug auf die Kirgengüter den 19. Nov. 1526 an den Kurfürsten, weil die Bauern ihren Pfarrern nichts mehr geben wollten: Nun in Euer Kurf. Gn. Fürstenthum päbstlicher und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist, und alle Klöster und Stift Ew. Gn. als deren oberstem Haupt in die Hände fallen, kommt zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen, denn sich's sonst Niemand annimmt, noch annehmen kann, noch soll. Vergl. Aug. Conf. de potest. eccl.: Cessantibus ordinariis coguntur principes vel inviti suis subditis jus dicere, ut pax retineatur. So war Moriz von Sachsen, wie er in seiner Landesordnung v. J. 1543 sagt, von seinem Landschaftsausschuſs unterthänig angelangt, das Einsehen zu thun, und hatte, nachdem er die Bischöffe von Meiſsen und Merseburg vergeblich ermahnt, etlichen Prälaten aufgelegt, das bischöffliche Amt auszurichten. Die meisten solcher Aufforderun-

gen bezogen sich zunächst auf die äuſsere Organisation der Kirche. Da jedoch gerade auch das Liturgische reichen Stoff zu Unordnungen gab, so ist es nicht zu verwundern, wenn Luther, der vorher auf eigene Faust den Cultus reformirt hatte, den Kurfüsten mit der Bitte a. 1525 anging: ut legatos mitteret, qui lectiones academicas et salaria professorum constituerent, formamque sacrorum rituum praescriberent (Seckend. hist. Luth. l. II. sect. 6. §. VII.). Wo keine ausdrückliche Aufforderungen statt fanden, beriefen sich die Fürsten auf ihr jus advocatiae, um die Kirche zu organisiren. Wo hingegen die Obrigkeit keinen Theil an der Reformation nahm, wie in Frankreich, Oestreich, Böhmen u. a. O., organisirten sich die Gemeinden entweder für sich selbst, oder schloſsen sich an evangelische Landesobrigkeiten an. So ergab sich also durch den Drang der Umstände selbst die Nothwendigkeit, daſs, um einen festen Mittelpunkt zu gewinnen, die Fürsten die Kirchen-Regierung übernahmen. Daſs aber die Reformatoren mit all ihren Aufforderungen nicht gemeint seyn konnten, den so eben verworfenen Papstbegriff wieder auf die Fürsten zu übertragen, und den persönlichen Willen derselben als gesetzgebend für die Kirche anzuerkennen, sondern nur die Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung durch Einleitung der mit der Kirche übereinstimmenden Maſsregeln von ihnen forderten, erhellt aus dem ganzen Verlaufe und dem Inhalte der Symbole. Nitzsch (theolog. Votum p. 45. flgd.) macht in Vergleich mit der reformirten Kirchenverfassung noch besonders darauf aufmerksam, daſs die Reformirten neben das Pastorat sogleich auch das Seniorat gesetzt, und so durch Synoden den kirchlichen Verband erlangt haben, und gegen jede schädliche Hierarchie geschützt

Digitized by Google

gewesen seien, während die lutherischen Symbole keine andere ausübende Gewalt, als die des Pfarrers in der Kirche aufgestellt haben, wodurch ohne Eingriff des politischen Magistrats leicht jeder Pfarrer ein neuer Papst hätte werden können, und kein Verband der Gemeinden wäre erlangt worden. Daſs die Fürsten bei Zeiten auf die Erweckung der presbyterialen Verfassung hätten antragen sollen, sei für die damalige Zeit nicht zu verlangen gewesen, da selbst die Theologen und Gemeinden sie nicht verlangt haben, und Luther selbst seine Umgebungen noch für unreif zur vollständigen Ausführung der Kirchenverbesserung gehalten habe. Aber auch die Symbole der lutherischen Confession verwahren wegen des klar hingestellten Gemeinderechts ein fortdaurendes Recht, von ihren Vormündern der Presbyterialverfassung wieder näher gebracht oder gleichsam emancipirt zu werden. Auf dasselbe Resultat kommt auch Schleiermacher.

Sehen wir aber auf die Ausübung des Kirchenregiments, so erhellt, daſs sie ursprünglich dasselbe in der Regel nicht aus dem bloſsen Princip des Hoheitrechts ausübten, sondern die Zustimmung der Theologen oder Landstände für nöthig hielten. Die Visitationsartikel und Kirchenordnungen wurden von Theologen verfaſst, und auf den Rath und das Gutachten derselben kirchliche Veränderungen vorgenommen. In mehreren Ländern wurden die kirchlichen Angelegenheiten mit den Ständen verabschiedet. Kurfürst Moriz erklärte dem Kaiser in Bezug auf das Interim: er könne nichts annehmen, *nisi consultis prius Doctoribus suis et sine ditionum suarum consensu* (Plank Geschichte IV. 10.) obgleich er es nachher dahin zu bringen wuſste, daſs sich dieselben einige Aenderungen im Gottesdienste gefallen lieſsen. Ein schönes Beispiel

Digitized by Google

eines geordneten Verfahrens bietet die Einführung der Kirchenordnung von Homburg durch Landgraf Philipp von Heſsen dar. Er hielt eine Synode, aus den Pfarrern und dem Clerus in seinem Gebiete bestehend, zu Homburg, lieſs die neue Lehre gegen die Päpstlichen vertheidigen und beschloſs feierlich die Reformation, indem er den Gemeinden jährliche Synoden, Pfarrwahlen u. dgl. gab. Georg Ernst, Graf von Henneberg lieſs 1580 zu, daſs ihm der erste Entwurf einer neuen Landesagende unterthänig aufgetragen wurde, berathschlagte sich mit den Theologen, hörte sogar die Bedenken der einzelnen Kirchenräthe und gemeinen Landpfarrherrn an, und legte ihn dann der Synode zur Prüfung und Genehmigung vor. In Schweden wurde 1592 unter dem Schutze des Herzogs Carl von Südermannland ein Nationalconcil von fast vierthalb hundert Geistlichen zu Upsala gehalten, welche die unter Johann III. dem Papistischen immer mehr genäherte Liturgie förmlich abschafften, und fest an der Augsburg. Confession hielten. Solche Beispiele sind freilich selten: in der Regel wurden eben kirchliche Behörden vom Staate ernannt, und die von ihnen verfaſste Ordnung im Namen des Staats publicirt. Uebrigens darf auch aus dieser Form nicht auf die gesetzgebende, sondern nur bestätigende Macht des Regenten geschlossen werden, da ja auch symbolische Schriften, die aus dem Consens der Theologen hervorgingen, häufig im Namen der Regenten publicirt wurden. Daſs übrigens manche Fürsten den Zug der Liebe und des Vertrauens, womit sich die Gemeinden an sie angelehnt hatten, zur Realisirung despotischer Zwecke benützten, worüber schon Melanchthon so derb sich ausspricht (Plank Gesch. des pr. L. III. 1. p. 92. not.), daſs ein Markgraf zu Anspach 1573 ohne mit seinen

Theologen sich zu berathen, durch seinen Kanzleischreiber eine norma doctrinae et judicii allen Geistlichen unter Bedrohung der Absetzung und körperlicher Bestrafung aufdrang, daſs die Caesareopapie allenthalben drückend wurde, ist eine eben so bekannte Klage. Vergeblich warnte nach dem westphälischen Frieden der Pfeiler der Kirche, Valentin Andreä.

Das geschichtliche Ergebniſs zeigt also eine Ungleichheit des Verfahrens. Einige übernahmen aufgefordert, andere unaufgefordert die Leitung der Kirche, einige lieſsen der freien Zustimmung der Gemeinden mehr, andere weniger Spielraum. Im Bewuſstseyn der Fürsten und Theologen selbst trat der Unterschied zwischen dem jus circa sacra und in sacra nicht immer bestimmt hervor. Nehmen wir hinzu, daſs damals der kirchliche Zustand sich erst bilden muſste, jetzt aber derselbe in seinen Grundformen überall bestimmt, wenn gleich der Verbesserung noch bedürftig ist, so erhellt, daſs ein früheres Verfahren nicht in jeder Beziehung die Norm des jetzigen werden kann. Mag das liturgische Recht an die Fürsten gekommen seyn, wie es will: so ist die wichtigere Frage, unter welchen Bedingungen und in welcher Form es nach einer bestehenden Verfassung und nach den Grundsätzen der Symbole ausgeübt werden solle? Es drängt sich aber dabei noch von selbst die Bemerkung auf, daſs bei einem Gegenstande, der so tief in das ganze religiöse Leben und in das unveräuſserliche Gebiet des Glaubens eingreift, selbst mit der Beobachtung des formell streng rechtlichen Ganges, soweit er vom positiven Juristen gefordert werden kann, noch nicht alle Gerechtigkeit erfüllt sei, sondern daſs die in ihrer Entwicklung noch stets begriffene Kirche auch vom Staate veranlaſst, sich ihrer Bedürfnisse und Mängel allseitig

bewuſst zu werden, und in der Befriedigung und Berichtigung derselben durch angemessenere Formen unterstützt werden müsse. Was nun die Ausübung jenes Rechts betrifft, so kann sie nur aus dem richtig begriffenen Wesen der Kirche und ihrer Zwecke bestimmt werden. Steht einmal die Wahrheit fest, daſs die Kirche ein eigenthümlich religiöser, auf übersinnlichen Principien ruhender Verein sei, und daſs in ihm selbst das Recht liege, den ewigen Wahrheiten gemäſs, auf die er basirt ist, auch seinen Gottesdienst zu ordnen (und daſs dem so sei, liegt nicht nur in dem Begriffe der Kirche selbst, und ist in den symbolischen Schriften ausgesprochen, sondern in Bezug auf Preuſsen namentlich in dem Landrechte anerkannt*), so folgt von selbst, daſs dem Regenten als solchem, wie über jede andere Gesellschaft im Staate, so auch über die Kirche vorerst kein anderes Recht zustehe, als das negative der Oberaufsicht. Da indeſs das Wesen der Kirche selbst und die Form ihres Gottesdienstes mit dem religiösen und sittlichen Leben der Staatsbürger, und also mit dem Staatswohle selbst auf's engste zusammenhängt, so kann sich auch das Bedürfniſs zeigen, positive Veränderungen in dem Gottesdienste vorzunehmen. Wie wird nun der Regent diese bewerkstelligen müssen, ohne den Grundsatz der Freiheit der Kirche zu verletzen? Ein bloſses Verbieten der bisherigen Form, ohne eine neue dafür zu setzen, wäre ein eitles Beginnen: ein unmittelbares, persönliches Setzen einer neuen Form würde mit dem Rechte der Kirche streiten. Es ist also nur das dritte als rechtlich und zweckmäſsig denkbar, daſs er die Kirche selbst auffordere und veranlasse, eine den religiösen Bedürfnissen angemessenere Form zu veranstalten. Da nun die Kirche nicht durch alle ihre einzelnen Mitglieder, sondern nur vermittelst ihrer

Organe und Repräſentanten hiezu mitwirken kann, ſo hat der Regent zunächſt dieſe Organe zu veranlaſſen und in den Stand zu ſetzen, das Werk zu betreiben. Welches nun die Repräſentanten der Kirche ſeien, dieſs fällt zuſammen mit der Frage, in welcher Form eine beſtimmte Kirche exiſtire, und daſs dieſe Form ſelbſt für das Gelingen liturgiſcher Aenderungen von der gröſsten Wichtigkeit ſei, leuchtet von ſelbſt ein. Denn je mehr die Repräſentanten aus der Kirche ſelbſt hervorgehen, und im Verbande mit einander in aufſteigender Ordnung in oberſten Behörden culminiren, deſto gröſser iſt auch die Sicherheit, daſs das Intereſſe der Kirche auf's genaueſte wahrgenommen werde; je mehr ſie aber vom Staate ausgehen, und den Charakter adminiſtrativer Behörden annehmen, deſto leichter der perſönliche Einfluſs des Fürſten. Doch die Form ſei, welche ſie wolle, ſo folgt aus dem obigen, daſs der Regent auf jeden Fall gehalten ſei, durch diejenigen Behörden, durch welche die Kirche verfaſſungsmäſsig berathen und vertreten wird, die Sache einzuleiten. Daſs wenigſtens kirchliche Behörden zu Rathe gezogen, und die Abfaſſung Theologen übertragen werde (worin aber noch keine hinlängliche Sicherheit für das Heil der Kirche liegt), iſt ſelbſt geſchichtlich nur mit wenigen Ausnahmen durch die ganze Praxis von der Reformation an beſtätigt. Dazu kommt aber zweitens der in den ſymboliſchen Schriften klar ausgeſprochene Grundſatz, daſs ſelbſt die von den Organen der Kirche vorgeſchlagenen liturgiſchen Veränderungen gegen den Widerſpruch der Gemeinden (und alſo namentlich auch ihrer Vorſteher, der Geiſtlichen) nicht mit Gewalt durchgeſetzt werden ſollen.

Vergleichen wir hiemit die Art der Einführung der vorliegenden Agende, ſo finden wir zwar früher

Digitized by Google

von dem Könige selbst edle Grundsätze ausgesprochen, die mit den eben angegebenen übereinstimmen, Berathungen mit kirchlichen Behörden, eingeleitete Synoden: aber die Agende selbst ist nicht aus denselben hervorgegangen, ihr theologischer Ursprung nicht bekannt, sondern nur der Wille des Monarchen zu ihrer Einführung. Die kirchlichen Behörden, welche entweder Consistorien oder in einigen Theilen der Monarchie Presbyterien und Synoden sind, und welche letzteren sonst die Initiative hatten, sind nicht befragt worden. Was das zweite betrifft, so ist zwar eine gewaltsame Einführung nicht versucht worden, vielmehr ist es nur ein immer dringender werdender königlicher W u n s c h, aber es sind doch Motive angewendet worden, die einen psychologischen Zwang leicht involviren. Somit läſst sich also auch die rechtliche Seite des bisherigen Verfahrens, zu welchem der preuſsische Monarch wohl nur durch die Fruchtlosigkeit der früheren liturgischen Versuche verleitet wurde, keineswegs rechtfertigen. Möge das, wie verlautet, neu einzuleitende Verfahren mehr zum Heile der preuſsischen Kirche ausschlagen, und die für eine durchgreifende, vollkommene Organisation der Kirche überhaupt namentlich von Schleiermacher und Nitzsch so laut erhobenen Stimmen nicht überhört werden!

Digitized by Google

II.

Die Frage über die Ausführbarkeit einer Annäherung zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht, mit besonderer Rücksicht auf den Standpunkt der Schleiermacher'schen Glaubenslehre beleuchtet, von Dr. Steudel aus Anlaſs von der Schrift Dr. H. A. Schott's Briefe u. s. w. Beschluſs der im 1ten Sück angefangenen Abhandlung.

Der Rationaliste dürfte geltend machen, daſs er so gut, wie der Supranaturaliste, in dem Christenthume eine göttliche Veranstaltung anerkenne, in welcher dem Menschen alles dargeboten werde, was ihn zum Ziele der Heiligung zu fördern geeignet sei, ohne dabei etwas zu vermissen, was die hiezu erforderliche Freudigkeit und Ruhe des Gemüthes begründe. Er verehre in Christo das Geschenk Gottes, in welchem wir den Wegweiser und zugleich den Bürgen für die Erreichung unserer Bestimmung finden, so wie in seinem ganzen Werke die göttliche Gnade, welche den Menschen aus der Herrschaft der Sünde zu erlösen geschäftig seie. Enthalte nun aber nach seiner Ansicht das Christenthum alles, was der Mensch zu ergreifen haben möge, um nicht stille zu stehen auf dem Wege fortschreitender Veredlung: welche weiteren

Anſprüche noch an daſſelbe gemacht werden wollen?— Ihm fehle nicht die Idee eines heiligen Gottes, welche dem Menſchen ſeine Aufgabe, heilig zu ſeyn, ſtelle, und an ſich ſchon ſein Streben auf das belebendſte anzuregen ſich eigne; ihm fehle nicht die Idee des weiſe fürſorgenden Gottes, unter deſſen Leitung nicht nur überhaupt Alles ſich geſtalte, wie die beſten Zwecke dieſs erheiſchen, ſondern namentlich eine ſittliche Ordnung beſtehe, nach welcher das Gute zu immer ſichrerer nnd allgemeinerer Vollendung ſich anbahnt, ſo daſs fröhlicher Muth ſich ergiebt, in dieſe Ordnung thätig einzugreifen, und keine Furcht Raum gewinnt, als dürfte je die Kraft oder irgend eine Unterſtützung zum Gelingen deſsen, was ſeyn ſoll, fehlen, noch auch nur das kleinſte gute Werk vergebens verrichtet ſeyn; —eine Idee, welche eben in der Erſcheinung und Entwicklung des Chriſtenthums ihre ſchönſte Gewähr habe;— ihm fehle nicht die Idee eines verzeihenden Gottes, von welchem der Menſch nicht nach der Summe des von ihm begangenen Böſen, ſondern nach der Innigkeit und Aufrichtigkeit, mit welcher er das Gute in ſich aufgenommen und in That und Leben darzuſtellen geſtrebt habe, oder eben jetzt ſtrebe, gewürdigt werde, ſo daſs er an dem Rechte, ſich an Gott zu halten, nie verzweifeln dürfe: wiewohl er nie vergeſsen dürfe, Gott ſeie der Gerechte, nach deſsen Rathſchluſse jedes Böſe ſeine angemeſſene Strafe, jedes Gute ſeinen angemeſſenen Lohn finde; — ihm fehle nicht die Idee eines unſterblichen Lebens, in welchem jede Vollkommenheit Gottes durch das Hervorſtellen deſsen, wie jedes Einzelne, und wie das groſse Ganze nunmehr die Verwirklichung der Abſichten Gottes darlege, auf's Anbetungswürdigſte werde verherrlicht werden; — eine Idee, welche

mit heiterer Ruhe und mit — ob auch sehnsüchtiger — Hoffnung auf die Verwicklung der Gegenwart und ihre Kümmernisse hinblicken lehre, indem einst alle Räthsel sich lösen, alle Dunkelheiten sich aufhellen werden; — ihm fehle nicht die — nur in vollendetster Wirklichkeit vor die Augen gestellte — Idee eines durch die Rücksicht auf Gott und die ganze Aufnahme des Göttlichen in sein Wesen durchdrungenen und durchbildeten Menschen, welcher — bestehend im Kampfe mit jeder Schwierigkeit und unangetastet durch jede Versuchung zum Bösen — die lautre Kraft des Guten in sich erhalten, selbst unverrückt dem Ziele der Vollendung — ein untrügliches Vorbild für Alle — entgegengestrebt, und auch die ganze Mensche̋it zu dem Bewuſstseyn dessen, was sie solle und vermöge, gehoben und den Keim zur wahrhaftigen, stetigen Vervollkommnung in sie gelegt habe, so wie sie nur der Idee, welche er in sich trage, treulich sich anschliesse.

Fragte sich hier, ob der Supranaturaliste dem Rationalisten sich nähern möge? — so würde der Supranaturaliste von Herzen dessen sich freuen dürfen, daſs der Rationaliste so vieles Werthvolle göttlicher Wahrheit seinem Systeme aus dem Christenthume angeeignet habe; er würde die Hoffnung nähren dürfen, falls der Rationaliste diesen Schatz seiner Ueberzeugungen benütze, daſs Gott ihm dabei die Erreichung eines sehr schönen Zieles gelingen lassen werde. Allein die Ansicht des Rationalisten wäre damit der Ansicht des Supranaturalisten nicht viel näher getreten. Letzterer würde den erstern fragen: Allerdings hast du mir einen Inbegriff von Wahrheiten hererzählt, welcher als der Menschheit angeeignetes Gut aufs herrlichste unter ihr wuchern wird. Allein woher ist der Menschheit solches Gut geworden? — Von

welchem Anfangspunkte aus sieht sie sich in dessen Besitze? — Würde hier zugestanden und dem Christenthume nicht das Verdienst verkümmert, daſs durch dieses ein solches Licht der Erkenntniſs aufgegangen seie, so daſs mittelst seiner Verbreitung der Mensch gelernt habe, in sich die Kunde dessen zu vernehmen, was zu seinem Heile zu glauben und anzuerkennen der Wille Gottes gewesen seie: so würde der Supranaturaliste weiter zu fragen sich gedrungen fühlen: Und woran hat denn dieses Licht der Erkenntniſs den Eingang zu finden gewuſst? — sind die Sätze, in welche du deinen Glauben zusammengefaſst hast, in solcher Form und Abgezogenheit der Menschheit zur Aufnahme dargeboten worden? — Keineswegs, würden wir uns belehren lassen müssen; dazu war damals die Menschheit nicht fähig; ihr muſste in der Hülle von Zeitvorstellungen dasjenige zugänglich gemacht werden, was nunmehr nachdem wir unsere Vernunft recht verstehen gelernt haben, als Eigenthum für uns zurückbleibt, während wir das nun entbehrlich gewordene Beiwerk fallen lassen. Sollte aber einer noch befangen genug seyn, um steif an dem Beiwerke zu hängen: wohl, so möge er um Jahrhunderte zurückgebliebene und auſser Gang gekommene Einkleidungen für sich behalten; nur erkenne er an, daſs er nicht Weiteres hat als der glaubige Rationaliste, freilich unter einem Gewande, welches diesem nicht zusagt. Hier aber würde dann der um seine steife Bibelgläubigkeit bemitleidete und belächelte Supranaturaliste nicht ohne Wehmuth entgegnen können: Mein Freund, kennest du nicht Jesum, den Christ? — Beredest du dich, den Vater zu haben, während du den Sohn nicht hast? — Derjenige, welchen du als Muster aller Gott gefälligen Tugend und als Schöpfer eines neuen

Digitized by Google

göttlichen Lebens preisest, hat er, wie du auch die Formen deutest, unter welchen er sich ausdrückte, nur für deinen Lehrer und für dein Vorbild sich ausgegeben? — Ist er aufgetreten als ein blosser Prophete, welchem der Geist von oben den Durchblick in die himmlischen Wahrheiten, um deren Anerkennung es der Menschheit Noth that, vergönnt hätte? — Oder hat er auf sein Inneres sich berufen, um damit auch dich auf dein Innres zu weisen, und in ihm dich finden zu lassen, was auch er in dem seinigen gefunden hatte? — Kurz — ist er als Mensch in unserer Mitte aufgetreten, welcher uns nur unter göttlicher Veranstaltung lehrte, was Jeder unter uns in sich selbst zu lesen finden mag? — Nimmermehr! Er ist nach seiner unzweideutigen Aussage der Vermittler eines neuen Verhältnisses, in welchem der Mensch sich zu Gott erblicken darf. Indem er die Augen uns öffnete, um den Vater zu erkennen, hat er zugleich dieses Verhältniss zu Gott, dem Heiligen, als liebendem Vater gestiftet. Darum ist seiner bestimmtesten Versicherung zu Folge kein Weg zum Vater ausser durch ihn. Wie hätte er das irgend behaupten können, wenn er nur wirkte als Lehrer von Wahrheiten, welche an sich für die Menscheit auffindbar sind, als Vorbild einer Tugend, welche man üben kann, ohne ihn zu kennen? — Darum schreibt er es als unerläſsliche Bedingung vor, daſs wir als die vom Himmel gekommene Nahrung unsers geistigen Lebens ihn benützen; daſs wir sein Fleisch essen, sein Blut trinken — auf's innigste an ihn, und zwar als an den Gestorbenen uns anschlieſsen, ganz und völlig ihn uns aneignen, indem auſserdem keine Hoffnung des ewigen Lebens für uns vorhanden seie. Wie hätte er das können, wenn die Erreichung der Seligkeit an und für sich uns möglich war, ob er nun sein

Digitized by Google

Fleisch dahingab (sein Leben hinopferte) oder nicht; und ob wir ihn zu benützen bekamen, oder nicht? — Darum stellte er sich unter dem Bilde einer Rebe dar, deren Ranken unbrauchbar verdorren, so wie sie nicht mehr der Rebe angeschlossen sind, die Versicherung anfügend, daſs wir *ohne ihn* — auſser Verbindung mit ihm — *nichts* thun mögen. Wie mochte er unsere Tauglichkeit abhängig machen von diesem einzigen, ausschliesslichen Halten an ihm, wenn er nicht mehr zu geben hatte, als was der Mensch als Mensch zu geben hat? — Darum erklärte er sein Blut für vergossen zur Stiftung eines neuen Bundes mit Gott (zu Begründung eines neuen, zuvor durch das Sündige gestörten, nunmehr aber hergestellten beseligenden Verhältnisses zu Gott). Von welchem Einflusse hierauf wäre die Vergiessung seines Blutes gewesen, wenn er nur *kund* zu thun hatte, was unabhängig von seinem Leiden und Sterben statt fand, und bloss den Menschen durfte aufgedeckt werden? — Nein — wenn Jesus versichert: „Also hat Gott die Welt geliebt, daſs er seinen Sohn gab, auf daſs alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" — und wenn Paulus ihm nachspricht: „welcher seines eigenen Sohnes nicht *geschonet*, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat: wie sollte er mit ihm uns nicht Alles schenken?" — so müſste der Supranaturaliste sein unabweislichstes Wahrheitsgefühl zurückdrängen, ohne anzuerkennen: Christus will mehr für uns seyn, als nur Lehrer und Vorbild, wir haben ihn hinzunehmen als *Versöhner*, — als denjenigen, welcher der *Ursächer* unseres beseligenden Verhältnisses zu Gott geworden ist. — Es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie mit diesem Hauptpunkte die ganze Ansicht von dem Göttlichen

Digitized by Google

in Christo zusammenhängt. Aber es muſs auch einleuchten, wie dem Supranaturalisten eine blosse Auswahl gewisser Lehren aus dem Christenthume — und wären diese Lehren auch noch so kostbare — durchaus nicht genügen könne, und er unmöglich gleichgültig dagegen seie, wenn der Werth des Christenthums auf die Einführung gewisser Lehren in die Menschheit beschränkt wird. Der Supranaturaliste kann damit sich nicht befriedigen, weil Jesus für ihn das, was er dem Rationalisten ist, durchaus nicht seyn könnte — das nachahmungswürdigste Vorbild der Tugend und der vollkommenste Lehrer der Wahrheit. Denn Jesus hätte sich Verdienste zugesprochen, welche nur die höchste — wahrlich nicht nachzuahmende — Anmassung sich zusprechen könnte, und seine Lehre würde gerade das, was das wichtigste für den Menschen war, verschwiegen haben — die Nothwendigkeit, aus seiner Vernunft einzig die Wahrheit zu schöpfen; ja, die einzig richtige Quelle der Belehrung für den Menschen wäre ihm zugeschlossen worden, damit er an eine Auctorität sich hielte, — eben an die Auctorität Jesu, durch welche sich leiten zu lassen des Menschen doch unwürdig ist. Und je grösser die Ueberlegenheit des Geistes Jesu war, und auf die Nachwelt fortwirken muſste: um so nachtheiliger wurde es für die Menschheit — eben nach der rationalistischen Ansicht, — daſs derjenige, welcher im Stande war, die Menschheit von den Fesseln des Auctoritätsglaubens zu entledigen, alle Gewalt seines Geistes daran wendete, alle Anziehungskraft seines Seelenerobernden Wesens dazu benutzte, um — den Glauben an sich zur heiligsten Pflicht zu machen, und so aufs neue die Menschen auf Jahrtausende zu binden, daſs sie ihn nicht hören nicht achten konnten, ohne

Digitized by Google

dem göttlichen Ansehen seiner Worte zu huldigen. Wer also den Fortschritt der Menschheit durch sein geistiges Hervorragen bannte, — wie soll dieser als der vollkommenste Lehrer der Wahrheit verehrt werden? — Also auch als Muster der Tugend und als Lehrer der Wahrheit würde der Supranaturaliste Jesum für sich verloren gehen sehen, wenn er nicht mehr, als nur dieses in Jesu sollte finden dürfen.

Aber es ist allerdings noch eine weitere Beziehung, in welcher, wo es sich um den Inhalt des Christenthums fragt, die rationalistische Ansicht von der supranaturalistischen abweicht, und als mit ihr in unauflöslichem Widerstreite stehend sich ausweiſst. Der Supranaturaliste bedarf und findet einen Christus in der Bibel ihm verkündiget, an welchen wir als an den Wirksamen und den Eintritt in die Gemeinschaft mit sich Erwiedernden uns anschlieſsen dürfen. Nicht abgetrennt von unserm Geiste, oder als solchen nur ihm angehörig, dessen Stimme aus fernen Jahrhunderten herüber noch zu uns erschallet; — als solchen, der einst in seinem Kreise unbestechlich gut war, so daſs wir ihm nachahmen dürfen, — nicht blos so sich angehörig will der Supranaturaliste Christum haben. Nicht blos mittelst des Andenkens, das er erneuert, soll der längst Gestorbene, welcher einst gelebt hat, von Einfluſs auf ihn werden. Nein, er versteht die Zusagen dessen, welcher nur Wahrheit zeugte, — die Zusagen: „Siehe, ich bin mit euch bis an der Welt Ende" — „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen;" — das Verlangen des Sterbenden, „Eins auch mit denen, welche durch das Wort seiner Jünger an ihn glauben würden, zu seyn auf gleiche Weise, wie er Eins ist mit dem Vater" — der Supranaturaliste versteht solche Aeuſserungen von

nichts minderem, als davon, daſs zwischen dem in der unsichtbaren Welt lebenden Christus und zwischen seinen Angehörigen eine wirkliche, mit stetigem Bewuſstseyn und nach der Eigenthümlichkeit des Einzelnen sich darlegende Gemeinschaft statt finde, welche die Quelle von nicht zu berechnendem Segen für die Seinigen wird. Er will — und darf nach dem Zeugnisse der Schrift — den Freund und Retter seiner Seele sich nahe wissen; will und darf in vollem Vertrauen an ihn als an den barmherzigen Hohepriester sich wenden, der Mitleiden haben kann mit seiner Schwachheit, indem er eben darum in Allem auch versucht wurde, damit er denen, die versucht werden, helfen könnte, gerade dann, wann Hülfe Noth thut. Er will und er darf, so wie er in die Gemeinshaft seines Todes trat, auch in die Gemeinschaft seines Gott geweiheten Lebens treten, und ihn als den stetigen Schöpfer der Kraft des Lebens an sich erproben, und lebt eben darum immer tiefer hinein in das Aneignen Jesu, so wie dieser wieder aus ihm hervorlebt. Das Element seines Sinnens, Strebens, Lebens und Friedens wird für ihn immer mehr und immer unentbehrlicher — Christus. Alles das hat aber auch ganz und gar keinen Sinn für den, welchem nach der rationalistischen Ansicht Jesus nur Lehrer und Vorbild ist; oder es hat einen Sinn, bei welchem, wenn etwa die Worte stehen bleiben, das verfliegt, was daran das kostbarste Wesen nach der supranaturalistischen Ansicht ausmacht. Wie aber sollte sich diese einer andern nahe erblicken können, deren Interesse es ist, anstatt eines dem heissesten Verlangen segnend entgegenkommenden nahen, lebendigen Christus einen fernen, einst gewesenen zu unterschieben? —

Hier nun sollten wir uns versprechen dürfen, treffe

Digitized by Google

die supranaturalistische mit der Schleiermacher'schen Ansicht auf's freundlichste zusammen. Denn der §. 18. Th. 1. S. 80.) lautet: „Das Christenthum ist eine eigenthümliche Gestaltung der Frömmigkeit in ihrer teleologischen Richtung, welche Gestaltung sich dadurch von allen andern unterscheidet, daſs alles Einzelne in ihr bezogen wird auf das Bewuſstseyn der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth." Diese Thätigkeit darf nun auf Jesum nicht zurückbezogen werden blos wie auf jeden andern Religionsstifter, in so weit dieser gewisse Einrichtungen anordnet und gewisse Lehren in Gang setzt; sondern es wird im Christenthume noch eine weitere eigenthümliche Thätigkeit Christo beigelegt, durch welche das Verhältniſs Christi zur Kirche festgesetzt wird, und diese wird durch die allgemeine Stimme als die erlösende bezeichnet. Diese Erlösung aber besteht in Folgendem: sie setzt voraus, daſs zwischen dem Fürsichgesetztseyn des Menschen — im sinnlichen Selbstbewuſstseyn — und dem Mitgesetztseyn des Bewuſstseyns Gottes in ihm — in seinem frommen Selbstbewuſstſeyn — ein beziehungsweiser Gegensatz Statt finde; und die Aufhebung dieses Gegensatzes ist eben die Erlösung. Im Christenthume nun wird alles zur Erlösung gehörige auf eine Thätigkeit Christi zurückgeführt, durch welche die Hemmung des Lebens (diejenige nämlich, welche im höhern Bewuſstseyn unmittelbar als solche anerkannt wird, nämlich wenn die Einigung des sinnlichen Bewuſstseyns selbst mit dem frommen Abhängigkeitsgefühl gehemmt ist) aufgehoben wird.

Sey es nun, daſs hier der Supranaturaliste freilich rechten möchte über den bei ihm von der Erlösung gesetzten Begriff der Sünde, welche ihm durchaus nicht blos als eine Hemmung des Hervortritts des

Lebens in Gott, noch viel weniger als eine bloſse Hemmung der Einigung des sinnlichen Bewuſstseyns mit dem höhern Bewuſstseyn, oder dem frommen Abhängigkeitsgefühle erscheint: es hat nun doch den Anschein, daſs er mit dem ganzen Gefühle seiner Erlösungsbedürftigkeit seinem Erlöser sich in die Arme werfen, und durch dessen Thätigkeit sich von Allem heilen lassen kann, was im Widerspruche steht mit seiner Einigung mit Gott. Findet ja wenigstens in Christo gar keine Hemmung statt, was sich der Supranaturaliste deutet, daſs alles die volle Einigung mit Gott störende ihm fremd ist: woraus folgt, daſs, wer glaubig an ihn sich anschlieſst, eben damit in diese Einigung mit Gott auch gezogen wird, und, je völliger er Christo angehört, auch völliger der Einigung mit Gott sich froh sieht. Er darf annehmen, daſs das wahrhaftige Anschliessen an Christum selbst, — eben indem es die Kraft hat, das für das Leben in Gott Störende vom Menschen zu entfernen — auch von selbst über die Beschaffenheit und Natur dieses Störenden Licht zu geben geeignet seie, und somit selbst eine mangelhafte Erkenntniſs von dem Wesen der Gott entfremdenden Sünde nicht hindern wird, durch Christum erlöst zu werden, so wie nur die Erlösungsbedürftigkeit in aufrichtigem Sinne zu ihm hingetrieben hat. Wendet ja auch mancher Kranke sich an den Arzt, ohne seine Krankheit oder die Gröſse und Beschaffenheit derselben gehörig zu kennen: das wird ihm schon klar werden, wenn er sich nur an den rechten Arzt gewendet hat. Und darum sollte sich nun bei diesem gemeinschaftlichen Punkte, um welchen her die Kranken sich versammeln, und bei der unbestrittenen Voraussetzung, von ihm aus ströme die wahrhaftige Lebenskraft, hoffen lassen, eben mittelst der Heilung

Digitized by Google

durch seine Hand werde rückwärts auf Alles, was etwa in der Ansicht trennte, ein Licht fallen, wobei alle Zweifel verschwinden dürften.

Jedoch bei näherer Ansicht sehen wir eine solche Erwartung nur zu bald in Nebel zerfliessen. Denn so ist es durchaus nicht gemeint in dem berücksichtigten Glauben, als ob jeder Einzelne mit solcher Gemüthlichkeit unmittelbar an denjenigen sich halten und anlehnen dürfte, der eine vollkommne Erlösung geben kann, in sofern in ihm gar keine Hemmung des Lebens gedacht werden darf; sondern die Vollendung der Erlösung, weil bedingt durch die Einwirkungen der Gesammtheit auf die Einzelnen, kann nur in einer unendlichen Annäherung erscheinen. — Wir würden nicht in Widerspruch treten in Bezug auf die Vollendung der Erlösung, daſs sie im gegenwärtigen Leben — eben bei der Beschaffenheit der Erlösungsbedürftigen — nur als Annäherung zur Vollendung hervortrete; aber liegt der Grund dieses Unvollendetseyns darin, daſs das Zustandekommen der Erlösung bedingt ist „durch die Einwirkungen der Gesammtheit auf die Einzelnen"; so ist klar, daſs dieser Glaube uns nicht erlaubt, die Erlösung auf die Person Jesu von Nazareth in dem Sinne zurückzuführen, daſs der Glaube des Einzelnen an ihn, die Zuflucht des Einzelnen gerade zu dieser Person auch den Erlösungsbedürftigen den Segen der Erlösung von ihr hinnehmen liesse, sondern das Zustandekommen der Erlösung ist bedingt durch die Einwirkungen der Gesammtheit auf den Einzelnen; d. h. dieser erlösende Christus ist thätig auf den Einzelnen nur in so weit die Gesammtheit die erlösende Thätigkeit Jesu in sich fortwirken lieſs, und nun das Leben aus sich selbst wieder auf den Einzelnen ausgehen läſst. Was also

Digitized by Google

der Erlösende zu geben hat, das wird uns nur, insofern es von der Gesammtheit auf uns übertragen wird. Das Erlösende ist nicht die selbstbewuſste und mit Selbstbewuſstseyn auf einen gewissen Gegenstand hingerichtete Thätigkeit Christi; sondern nur das von ihm in Anstoſs gekommene und von der Gemeinschaft angeeignete Leben Jesu, und dieses eben in soweit als es von dem Einzelnen wieder angeeignet wird. Zwischen der Person Jesu und dem Einzelnen, welcher der hier geführten Sprache nach auf die Thätigkeit der Person Jesu von Nazareth seine Erlösung zurückzuführen hat, liegt die Gesammtheit derer, auf welche in unzähligen Anregungen das Leben Jesu übergegangen ist. Und wenn unter dem Vollziehen der Erlösung zu verstehen ist das vollkommene Darstellen der göttlichen Liebe, welches in Jesu Lehre und Leben geschehen ist, so daſs wir seine göttliche Thätigkeit durch Glaube, Liebe und Gehorsam zu der unsrigen machen (in die Gemeinschaft des Lebens Jesu aufgenommen werden) können: so gelingt uns das nur so weit, als überhaupt die Gesammtheit die göttliche Thätigkeit Jesu zu der ihrigen gemacht hat. Hier kann also von einem Hinnehmen des Einzelnen aus der auf ihn als den Einzelnen gerichteten Thätigkeit Jesu die Rede nicht seyn. Ueberhaupt nehmen wir nichts hin, was nicht die Gesammtheit hat, und was wir als Glieder der Gesammtheit haben. Es ist hier der Ort nicht, auszuführen, wie vieles dem gebricht, welcher der Erlösung nur in solchem Sinne sich getrösten darf. Aber einen Heiland, an welchen der Supranaturaliste mit seiner Schuld und seinem Mangel sich wendet als zu dem Helfer, der eben sein Bedürfniſs kennt, findet er in diesem erlösenden Christus offenbar nicht. Und so, weil keine Person ist, von welcher er Licht und

Segen hinnehmen dürfte, schwinden auch die Erwartungen, daſs der Helfer die nöthigen Aufschlüsse nicht vorenthalten werde. Dieser Helfer zerrinnt in eine Gemeinschaft, welche durch das, was sie selbst besitzt und bewahrt hat, anregen kann; bei welcher aber der Einzelne keinen Rath und keine Hülfe, wie sie ihm Noth thun, finden mag, als so weit er nach empfangener Anregung sie sich selbst spenden mag.

So stellt sich denn als unausführbar auch der Weg zu Bezweckung einer Annäherung zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht heraus, wo der Rationaliste zu beleuchten suchte: das Wesentliche dessen, was der Supranaturaliste glaube, seie bei seiner Auffassung des Christenthums auch ihm gesichert.

Es liesse übrigens nun, da es in Concreto darauf ankommt, in Bezug auf das Christenthum die Ansichten auszugleichen, endlich

C) noch ein Ausweg sich denken, auf welchem die Annäherung der beiderlei Ansichten, der supranaturalistischen und der rationalistischen sich ergäbe: wenn nämlich der Supranaturaliste oder Rationaliste beleuchtete: theils

1. das Christenthum selbst sieht ab von einem solchen Unterschiede zwischen einem zum Glauben noch weiter verbindenden Ansehen neben dem, was der Mensch als ursprünglich in sich liegend für wahr anzuerkennnn hat; theils

2. das Christenthum legt selbst keinen Werth auf den Inhalt der Lehren, so weit er in Folge dieser Unterscheidung eines zum Glauben verpflichtenden Ansehens neben dem, was der Mensch ursprünglich in sich liegend für wahr anzuerkennen hat, sich ergiebt.

Nur mit wenigen Worten mag diese Wendung, welche dem Fragpunkte zu geben versucht werden dürfte, ihre Würdigung finden! Was

1) den ersten etwa geltend zu machenden Satz betrifft: so beruft man sich gerne darauf, daſs die biblische Sprache gar keinen Unterschied mache zwischen mehreren Arten und Weisen, wie das, was geschieht, auf Gottes Willen und Fügung zurückzuführen seie, so daſs also, wenn die göttliche Wirksamkeit bei dem Kundthun von Wahrheiten oder bei Beglaubigung eines Enthüllers von religiösen Wahrheiten als geschäftig vorausgesetzt und dargestellt werde; hiemit durchaus nicht weiter könne angesprochen werden, als die Anerkennung des göttlichen Waltens zum Behufe der Einsicht in gewisse Wahrheiten, wodurch diese aber keineswegs in die Reihe von untrüglichen Wahrheiten gestellt werden, ausser in soweit sie ihre vorausgesetzte Untrüglichkeit in sich selbst tragen. Das zugesprochene göttliche Ansehen seie nichts ihnen eigenthümlich zugehöriges und sie von andern unterscheidendes. Der Sprachgebrauch habe gefordert, es ihnen beizulegen, insofern der Kundthuer derselben überhaupt von ihrer, den Absichten Gottes entsprechenden, Annehmbarkeit überzeugt gewesen seie. Hingegen habe diese Zurückführung der Glaubwürdigkeit auf Gott nicht beabsichtigen können, das Begründete derselben an sich weiterer Prüfung zu entziehen: so wie ja z. B., ungeachtet dem mosaischen Gesetze das göttliche Ansehen durchaus nicht seie abgesprochen worden, kein Anstand genommen wurde, die Gültigkeit des Cermonialgesetzes für nichtig zu erklären. Hieraus erhelle, daſs am Ende denn doch das Verfahren im Christenthume selbst das war, auch bei dem, welchem göttliches Ansehen zugesprochen wurde, das nach den Aussagen der Ver-

Digitized by Google

nunft, so weit sie zu jener Zeit ausgebildet war, nicht standhaltende auszuscheiden; — ein Recht, welches somit das Christenthum überhaupt anzuwenden gestatten muſste, und seinem Geiste nach auch nicht verwehren möge, auf seinen eigenen Inhalt anzuwenden.

In Bezug auf die Parallele zwischen dem Mosaismus und dem Christenthume ist hier nur vor Allem nicht zu übersehen, daſs ersterer im Christenthume nur als eine erziehende und einstweilige Anstalt betrachtet wurde, dagegen das Christenthum als die Vollendung des göttlichen Rathschlusses, als der wirkliche Anbruch des Reiches Gottes: so daſs wenigstens die *christliche* Ansicht nicht die ist, als wäre das gleiche Verfahren bei ihm selbst anwendbar, welches es selbst bei einem gewissen Theile des Mosaismus beobachtete. Zudem erklärte es an diesem durchaus keine *Ideen* für unannehmbar, sondern blos die äussern Hüllen, unter welchen die Ideen waren dargestellt worden, für nunmehr entbehrlich. Endlich finden sich in dem A. T. selbst der Andeutungen genug, nach welchen ein Vollkommneres, vor welchem das gefühlte Unvollkommene des Bestehenden zu weichen habe, eintreten werde: so daſs also die neutestamentliche Auffassung von der frühern göttlichen Offenbarung mit dieser sebst nicht in Widerspruch trat. Bei Ausscheidung dessen aber, was die rationalistische Ansicht vom Christenthume gesondert sehen möchte, gälte es *Ideen*, auf welche das Christenthum selbst den höchsten Werth legt; — das Christenthum, welches sich durchaus nicht als eine einstweilige Veranstaltung Gottes betrachtet, sondern jedes Herrlichere der Zukunft, in welches es die Aussicht eröffnet, nur als Frucht des siegreichsten Herrschens gerade seiner eigenthümlichsten Ideen, oder vielmehr als Frucht

Digitized by Google

des siegreichsten Herrschens eben desjenigen selbst darstellt, welchem die rationalistische Ansicht am wenigsten die Würde zuerkennt, kraft welcher das Christenthum nach seinen Aussagen den vollkommensten Sieg über alles Nichtchristliche davon tragen wird. Nicht dadurch, daſs etwas anderes an die Stelle des Christenthums tritt, sondern dadurch, daſs nur das Christenthum in jeder Beziehung die Oberhand gewinnt, soll der selige Rathschluſs Gottes seine Vollendung erreichen.

Was aber den biblischen Begriff von Offenbarung betrifft: so ergab sich unserem ehrwürdigen Hrn. Verf. als Resultat der dem Briefe V. beigefügten sehr schätzbaren exegetischen Abhandlung über den biblischen Begriff der Offenbarung folgendes: „Offenbarung ist nach biblischem Begriffe eine Belehrung, welche Gott dem erkennenden Subjekte so zu Theil werden läſst, daſs damit das klarste Bewuſstseyn, und die stärkste Ueberzeugung verbunden ist, die Belehrung seie göttlich und für einen religiösen und moralischen Zweck gegeben.“ Lieſsen wir wenn auch nur so viel als Resultat gelten (was übrigens nach Ref. Ansicht von selbst noch etwas nähere Bestimmungen, als welche der Hr. Verf. gelten läſst, in sich schliessen würde), so würde daraus doch erhellen, daſs — ob auch die Frage dahingestellt bleibe, auf welche Art die Wirksamkeit näher zu bestimmen wäre, die wir dabei Gott beizulegen haben — ein Ansehen den Wahrheiten, welche den Inhalt des Christenthums ausmachen, beizulegen seie, welches eben für anderweitig bekannt gemachte religiöse Lehren nicht als begründet nachzuweisen wäre. So wenig eine Gleichgültigkeit in Bezug auf die Annahme dessen, was Jesus als von Gott ihm bekannt gemachte, zu verkünden beauftragte Lehren anbeut, wird

zugestanden, daſs es zur schwersten Verantwortung gemacht wird, den Glauben ihm, als dem vom Himmel Gekommenen zu verweigern. Wenn auch durchaus kein Unterschied gemacht würde zwischen dem, was der Mensch in sich selbst zu glauben findet, und zwischen dem, was Jesus zu glauben gibt, in Bezug auf die Art der Wirksamkeit Gottes bei der Offenbarung, letzteres zu glauben, würde deſswegen nicht weniger zur heiligsten Gewissensache gemacht. — Somit fiele damit die Verbindlichkeit nicht, dasjenige in das Gebiet des Glaubens aufzunehmen, was den Inhalt des Christenthums ausmacht, indem von demselben wenigstens soviel vorausgesetzt würde, es verdiene unsern Glauben eben so gut, wie dasjenige, was die Vernunft, ohne durch die Entwicklung, zu welcher das Christenthum ihre Aussagen erweiterte, gefördert zu seyn, uns zu glauben gibt.

Es seie mir übrigens erlaubt, doch auf manches aufmerksam zu machen, was die Richtigkeit der Behauptung, als ob die biblischen Schriftsteller eben gewohnt gewesen seyen, alles auf die Wirksamkeit Gottes ohne weiteres zurückzuführen, etwas in Zweifel ziehen dürfte. Gleich in dem ersten Beginne der Urgeschichte wird die Schaam, welche nach der Begehung der Sünde die ersten Menschen befiel, ihr Versuch, ihre Blöſse zu decken, ihre Furcht vor Gott nicht auf die unmittelbare, oder überhaupt nur auf die Wirksamkeit Gottes zurückgeführt; sondern nur das, wodurch das Gegründete ihrer Schaam und Furcht bestätigt wurde, die wirkliche Bestrafung der Sünde und deren Einleitung. So entstellt sich Cain's Gebehrde über dem Bösen, das in seinem Innern gähret; und der Wink Gottes tritt hinzu, um noch zu rechter Zeit vor dem Ausbruche des Bösen ihn zu bewahren;

Digitized by Google

er fühlt nach dem begangenen Frevel das ganze Gewicht des belasteten Gewissens; und die Gottheit tritt sorgsam hinzu, um die Verzweiflung zu beschwichtigen. — Die Erfindung von Künsten und Gewerbsarten wird einfach berichtet, ohne sie auf einen Einfluſs der Gottheit zurückzuführen: während der göttliche Geist später auf Bezaleel ruhete, den göttlichen Absichten entsprechend das zu fertigen, was zum Heiligthume erforderlich war. Ganz als eigener Trieb und Gedanke Moseh's wird sein früherer Versuch, sein Volk zu befreien, dargestellt; und im Widerstreite mit dem eigenen Willen erscheint auf's bestimmteste die spätere Beauftragung Gottes zu dem gleichen Unternehmen. Und wie weit lieſse sich die Reihe ganz ähnlicher Beispiele fortführen, wenn es nicht an einigen Andeutungen genügte, um den, welcher finden will, in Stand zu setzen, zu finden! — Das, was stetig auf die göttliche Wirksamkeit — allerdings mit Beiseitesetzung des Unterschiedes zwischen mittelbarer und unmittelbarer Wirksamkeit, welcher auch, wo von Erreichung eines Zweckes eben durch die erwähnten Mittel die Rede ist, nothwendig bei Gott hinwegfallen muſs — zurückgeführt wird, ist das Erziehende — diejenigen Wendungen, welche gewissen Erfolgen gegeben werden, um eben zur Verwirklichung des Rathschlusses Gottes beizutragen. Diesen Sprachgebrauch, oder vielmehr diese Auffassungsweise fand Jesus und die Apostel als gangbar in den Schriften des A. T. vor. Und gemäſs derselben erklärt Jesus von sich z. B. Joh. 10, 36. sq. „Von mir, welchen der Vater geheiligt (vor allen übrigen als sein Rüstzeug hervorgehoben) und in die Welt gesandt hat, sagt ihr: du lästerst, weil ich mich Gottes Sohn nannte. Wenn ich nicht die Werke meines Vaters thue (solches verrichte, was

Digitized by Google

die ganz ausgezeichneten Absichten Gottes mit mir kennbar macht) so mögt ihr mir nicht glauben. Thue ich sie aber, ob ihr auch mir nicht glaubt, so glaubt wenigstens den Werken (d. h. wenn der Eindruck, welchen mein ganzes Wesen auf euch macht, nicht die Ueberzeugung von der mir durch den Vater angewiesenen, einzigen Bestimmung hervorbringt, so gönnet wenigstens dem in meinen Werken liegenden Beweisenden den Zugang), daſs ihr erkennt und glaubt (mit dem zweifellosesten Vertrauen es anerkennt), daſs der Vater in mir ist, und ich in ihm (daſs das engste Verhältniſs zwischen Gott und mir statt findet)." Im klarsten Gegensatze zu dem, was die Persönlichkeit Jesu, insofern sie für jedes bessere Gemüth kraft des in ihm liegenden Sinnes für das Wahre und Gute ansprechend seyn sollte, von Zeugniſs für sein eigenthümlich enges Verhältniſs zu Gott darbieten muſs, wird als begründend für eine schwere Verantwortlichkeit bei dem, welcher den Glauben verweigert, hervorgehoben das Thun Jesu, insofern es Thun der Werke des Vaters ist. Durchaus wird der unbefangene Erklärer hier (so wie in einer Reihe ähnlicher Aeuſserungen Jesu, welche hier alle aufzuführen der Zweck nicht erheischt) nicht läugnen können, daſs dieſs ein Thun seyn muſs, welches verschieden ist von dem geistigen, durch die Handelsweise sich ausprägenden Charakter Jesu; — ein Thun, welches — abgesehen hievon — Spuren göttlicher Beabsichtigung herausstellt, — unverkennbare Winke gibt, daſs Jesus der dem Vater engst verbundene seye. Also auch hier wird verwiesen auf die erziehende Thätigkeit Gottes, welche zu jeder Zeit sorgt, daſs seine Absicht von den Menschen erkannt werde; — und diese Absicht ist hier, Jesum zu bezeichnen als den mit dem Vater

auf's engste Verbundenen. Es wird vorausgesetzt, der menschliche Geist möchte befangen genug seyn, um das Verbindliche des Ansehens, welches dem einzig erkohrenen Geiste Jesu gebühre, nicht aus ihm selbst allein zu erkennen; und darum kommt Gott mit weiterer Beglaubigung desselben zu Hülfe. Kann diese Beglaubigung nun einen andern Zweck haben, als um dem menschlichen Geiste die Anerkennung des göttlichen Ansehens Jesu in einem vollern Sinne zugänglich zu machen, als welche die Fähigkeit des Geistes, ihn zu verstehen, gewährt? — Mit andern Worten: Wird nicht deutlich unterschieden zwischen der überall — und namentlich in dem Geiste Jesu selbst — sich darlegenden Wirksamkeit Gottes und zwischen derjenigen, deren Beachtung uns in Jesu mehr muſs finden lassen, als was die eigene Bildung des Geistes auf einer gewissen Stufe uns in ihm kann finden lassen? — d. h. wird nicht auf's klarste unterschieden zwischen der Offenbarung, welche dem Menschen in sich selbst wird, und zwischen derjenigen, welche Gott ihm — aber als entschieden verpflichtend — auf geschichtlichem Wege werden läſst? — Und wo wäre eine Zusage nachzuweisen, daſs *jemals* der Mensch an sich schon die Reife hätte, welche er gewinnt als Gläubiger an Jesum, zu welchem er also noch auf anderem Wege sich muſs führen lassen, als durch die bereits *vorgenommene* Schätzung des ganzen Werthes seiner Person?

Dieses muſs um so heller in's Licht fallen, wenn wir uns noch durch Vergleichung einer weitern Stelle belehren lassen, was für eine Art von Verbindung diejenige ist, welche sich Jesus als zwischen sich und zwischen dem Vater statt findend dachte — vgl. Joh. 17, 11. 20—23. Hier drückt Jesus namentlich den Wunsch aus, daſs die Seinigen — und zwar diejenigen

Digitized by Google

überhaupt, welche auch mittelbar zu Anhängern an ihn gewonnen werden — eben so Eins unter einander werden, wie er selbst auf's engste mit dem Vater verbunden seie, damit sie in ihm und in dem Vater (ἐν ἡμῖν) Eins seien; mithin so, daſs die Gemeinschaft, in welcher die Gläubigen unter einander stehen, eine auf der Gemeinschaft mit ihm und dem Vater beruhende seie, wie sie auch der Art und Weise nach derselben entsprechen soll, in welcher er mit dem Vater stehe. Offenbar stellt sich hier Jesus der Gesammtheit auf eine durchaus einzige und ausschlieſsliche Weise gegenüber: auf gleiche Weise, wie durch die Verbindung mit Gott, soll durch die Verbindung mit ihm die Gemeinschaft der Christen untereinander bedingt seyn; und das Muster des Geistes der Gemeinschaft soll der Geist der Gemeinschaft seyn, welcher zwischen Gott und ihm statt findet; ja (v. 23.) — Christus soll den Seinigen, Gott Christo auf's engste verbunden seyn, so daſs eben an seiner Person, als der vermittelnden, die ächte Gemeinschaft der Geister unter sich im Zusammenhange mit dem ersten der Geister, mit Gott selbst bestehe. Wie möchte nun aber ein solches Bedingtseyn der Gemeinschaft durch das Anschliessen an Christum statt finden, ohne daſs das Ansehen Jesu höher als jedes andere stünde? — und wie möchte das Verhältniſs, in welchem wir zu Gott stehen, richtig eingesehen werden, ohne daſs wir eine vollständigere Einsicht desselben, als sie uns selbst an und für sich verliehen ist, demjenigen zutrauen, an welchen wir uns anschliessen müssen, um Glieder einer geistigen Gemeinschaft zu seyn, welche in der Gemeinschaft mit Gott wurzelt? — Einer solchen — vermittelnden — Gemeinschaft mit Jesu bedürften wir doch offenbar nicht, wenn wir nicht bei Jesu etwas fänden, das wir

Digitized by Google

bei uns selbst nicht finden; — namentlich auch eine Einsicht, ohne deren Benützung das Verhältniſs zu Gott zu dem sich nicht gestalten mag, was es seyn soll. Wir dürfen wohl fragen, ob wir bestimmtere Aussagen, als solche, wünschen könnten, um es uns klar werden zu lassen, daſs das Christenthum nicht absieht von einem auf unsern Glauben Anspruch machenden, noch weiteren Ansehen, als dem Ansehen, welches wir der bloſsen Aussage unsers Innern zugestehen. — Damit stimmen dann vollkommen zusammen auch diejenigen Aeuſserungen Jesu, nach welchen (wie Matth. 11, 27. Joh. 6, 46.) „eine entsprechende Kenntniſs von Gott durchaus niemand hat, auſser dem Sohne, und welchen dieser es offenbaren will." Mithin des Sohns bedürfen wir, um Gott recht kennen zu lernen. Sollte es da gleichgültig seyn, ob wir das, was nur er von göttlichen Dingen uns lehren kann (als der aus dem Himmel Gekommene Joh. 3, 13.), annehmen und benützen, oder nicht? — Sollte es gleichgültig seyn, daſs wir mit einer Anzahl Jünger Joh. 6, 66. uns zurück von Jesu abwenden, oder mit Petrus (v. 68.) ausrufen: „Herr, zu wem sollten wir hingehen? — du hast Worte des ewigen Lebens?" Wie dann auch von dem Zeugnisse, welches Petrus Matth. 16, 16. ablegt: „du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes," Christus versichert (v. 17.): „Nicht Fleisch und Blut hat dir solches geoffenbaret, sondern mein himmlischer Vater," und in Bezug auf dieses abgelegte Zeugniſs von Jesu als dem ersten der Erkohrnen Gottes, durch welchen dessen Absichten ausgeführt werden, ihn v. 18. für tüchtig erklärt, auf ihn, als auf einen Felsen, seine Gemeinde zu gründen. Mithin die Anerkennung Jesu als des Christ, als des Sohnes Gottes (vgl. Joh. 1, 18. als dessen, der kraft seines engsten Verhältnis-

Digitized by Google

ses zum Vater uns die ächte Kunde über Gott und göttliche Dinge geben kann) ist das Princip, auf welchem das Christenthum als beruhend gedacht werden muſs. Und somit ist das Christenthum so wenig gleichgültig gegen die Anerkennung eines bindenden Ansehens in Glaubenssachen neben den bloſsen Aussagen des Innern des Menschen, daſs vielmehr da kein Christenthum ist, wo die Belehrung desjenigen nicht als vollgültig erkannt wird, welcher von sich sagt, daſs er allein die wahren Aufschlüsse über Gott kraft seines ganz eigenthümlichen Verhältnisses zu ihm zu geben im Stande seie.

Mithin von dieser Seite ist am allerwenigsten eine Annäherung zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht zu gewinnen, insofern das Chrisenthum selbst den Ausspruch thäte, als ob daran nicht vo viel läge, wenn von der Frage über das zum Glauben verpflichtende Ansehen, einer weitern Belehrung, als welche schon unser Inneres an sich uns gibt, ganz abgesehen würde. — Es bleibt nun nur noch

2. die Frage übrig: Lieſse sich nicht nachweisen, daſs das Christenthum selbst wenigstens keinen Werth legt auf den Inhalt der Lehre, so weit er sich ergibt in Folge dieser Unterscheidung eines zum Glauben verpflichtenden Ansehens neben dem, was der Mensch als ursprünglich in sich liegend für wahr anzuerkennen hat? — — Man könnte sich hier berufen auf allgemeine Aussprüche Jesu, wie Matth. 12, 49. f., wo er — die Hand ausreckend über seine Jünger — sprach: „Siehe da, meine Mutter und meine Brüder! Denn wer den Willen meines himmlischen Vaters thut, der ist mein Bruder, meine Schwester und Mutter," — oder 19, 17. „Willst du in's Leben eingehen, so halte die Gebote," — oder auf die ganze Bergpredigt, welche Vorschriften

Digitized by Google

zu beobachten gebe, welche die Vernunft eines Jeden gut heiſsen müsse, und welche schlieſse mit der Versicherung, daſs wer diese Rede Jesu höre und halte, damit sein Heil sicher begründet habe; — oder auf das Gemälde des Weltgerichtes Matth. 25, 32. ff. wornach die thätige Menschenliebe es seyn werde, deren geschehene Leistung oder Verweigerung die Entscheidung des ewigen Looses herbeiführen werde — ganz zusammenstimmend mit der Versicherung des Paulus Röm. 2, 9—11. wornach Strafe dessen warte, welcher Böses thue, seye er Jude oder Grieche, herrliche Belohnung dessen, welcher Gutes thue, seye er Jude oder Grieche. — Auch Petrus hat keine andere Ansicht, wenn er Act. 10, 34. f. erklärt: „Auf's überzeugendste sehe ich nun ein, daſs bei Gott kein Ansehen der Person ist; sondern daſs unter allem Volke, wer ihn fürchtet, und Rechtschaffenheit übt, ihm angenehm ist.“ Aus solchen Stellen soll ja aufs unverkennbarste erhellen, daſs die Bedingungen, welche für die Erreichung der von Gott festgesetzten Bestimmung angegeben werden, höchsteinfach und eben das seyen, was in dem Innern eines Jeden als solche sich ankündige, — das Bestreben, unter Aufsicht zu Gott gut zu seyn und seine Pflichten zu erfüllen. — Diese Erklärungen seyen zugleich so bestimmt und über alle Miſsdeutung erhaben, daſs sie nicht durch etwas anders Eintrag gewinnen können, — am wenigsten durch solches, wodurch ihre Geltung aufgehoben oder wenigstens beschränkt würde; und verfehlen könne es der Mensch doch nicht, wenn er redlich ihnen Genüge zu leisten suche.

Auf solche Bemerkungen erhalten wir eine ganz befriedigende Auskunft aus dem Munde Jesu selbst, wodurch für den Redlichen alle Zweifel dürften niedergeschlagen werden — Joh. 3, 20. f. „Jeder der das

Schlechte thut (welchem es um das Schlechte zu thun ist, wer eine schlechte Gesinnung und Handelsweise sich angeeignet hat), hasset das Licht, und kommt nicht zu dem Lichte, damit seine Werke nicht gerügt werden (vielleicht: so daſs seine Werke nicht mögen gerügt werden). Wer aber die Wahrheit thut (wem es um das wahre Gute zu thun ist; wer eine aufrichtige Gesinnung und Handelsweise sich angeeignet hat), der kommt zu dem Lichte, damit seine Werke offenbar werden, da sie mit Rücksicht auf Gott gethan sind (vielleicht: so daſs an seinem Thun und Lassen sich kund thut, daſs es mit Rücksicht auf Gott gethan ist)." — Vergleichen wir v. 17. ff. so ist unleugbar, daſs „zu dem Lichte kommen" nichts anderes ist, als „Glauben an den Sohn Gottes haben." Auſs klarste geht hieraus hervor, wie Christus durchaus nicht glaubt, daſs es mit dem Gutesthun (ποιειν την ἀληθειαν) sein Bewenden habe; sondern gerade der Sinn, welcher wahrhaftige Liebe zum Guten hat, eben damit sich mit einer gewissen Summe des Guten nicht als mit einer Leistung, bei welcher sich wohl vor Gott bestehen lasse, begnügt; sondern bei der Rücksicht auf Gott das Mangelhafte seines Thuns erkennt, — gerade dieser Sinn treibt erst zu Jesu, und ergreift in ihm glaubig den Heiland, welchen die göttliche Liebe (v. 16.) gesendet hat, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Und (v. 18.) „wer diesen Glauben verweigert, über den ist eben damit bereits das Strafurtheil gefällt, daſs er nicht glaubt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes." Die Sprache: „Ich thue das Gute, und damit leiste ich auf jeden Fall das, was Gott an mich verlangt, und stehe somit in dem Verhältnisse zu Gott, wie es seyn soll, und erreiche meine Bestimmung; was kann

Digitized by Google

mir fehlen?" — Diese Sprache ist eine solche, wie sie durch das ganze N. T. hindurch nirgends als denkbar bei einem aufrichtigen Freunde des Guten vorausgesetzt wird. Sondern die Aufrichtigen, welche hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit — eben insofern sie ihren Hunger und Durst zu stillen suchen — wenden sich an Jesum als an denjenigen, in dessen — dem Glauben dargereichten — Gemeinschaft die wahre Quelle des Lebens in Gott eröffnet wird. Der Glaube — zugleich derjenige Sinn, welcher allein die anbetenswürdige Gröſse der Liebe Gottes, die uns den Sohn schenkte, auffaſst und eine entsprechende Liebe erzeugt — ist diejenige Stellung des Gemüthes, bei welcher wir — als diejenigen, welche wir sind — die göttliche Gnade in dem Maſse, in welchem sie uns zugedacht ist, ergreifen, und zur Erreichung unserer wahren Bestimmung tüchtig werden werden. Eben da sind wir empfänglich, die ernsten Lehren über die Beschaffenheit unseres sittlichen Lebens, wie die Bergpredigt sie uns vorhält, in ihrer ganzen Bedeutung zu erwägen und zu üben zu suchen; und so wie eben das redliche Streben, sie zu erfüllen, den Christen zu dem treibt, ohne welchen er nichts vermag, zu Christus, und ihm Licht gibt über das Mangelhafte alles dessen, was er durch sich selbst von Tugend vorzuweisen hat: so wird der — in die verborgensten Tiefen der göttlichen Liebe blickende — Glaube doch am sichersten die Kraft verleihen, um mehr und mehr die Gesinnung in sich auszubilden, wie sie Jesus allein als Gottgefällig schildert. Denn der Glaube erzeugt die Liebe; und die Liebe ist es, welche im Menschen den Willen weihet zum Gottgefälligen. Und wer nun so — eben Jesum als Spender des Lichtes, Trostes und Lebens benützend — seine Worte hört und übt, der gleicht

Digitized by Google

dem verständigen Manne, der sein Haus auf einen Felsen unerschütterlich gründete. — Hiemit stimmt alles überein, was oben als solches angeführt werden wollte, das als Wesentliches zur Erreichung der Bestimmung des Menschen in dem Worte Gottes genannt seye, ohne daſs dabei Rücksicht auf positive Lehren des Christenthums genommen wäre. Denselbigen, welchen Jesus (Matth. 19, 17.) darauf aufmerksam macht, er werde ja anerkennen, daſs wir durch das Halten der Gebote Gottes zum Eingang in das Leben uns befähigen, und welcher gemeint hatte, dem Gesetze Gottes von Jugend auf genügt zu haben, führt Jesus darauf, wie sein Herz am Irdischen hänge, anstatt ganz der Beförderung der Zwecke Gottes zu gerichtet zu seyn, legt ihm eine Handlung auf, wodurch er — bei seiner Eigenthümlichkeit — es zur Entschiedenheit für die Zwecke Gottes bringen könnte, und — verlangt dann erst, daſs er an ihn als sein Nachfolger sich anschliesse. — Wenn Jesus (Matth. 12, 49. f.) diejenigen für die ihm engstverbundenen erklärt, welche den Willen seines himmlischen Vaters thun, so versteht er darunter eben diejenigen, welche in den vollen, — eben durch ihn zu vollführenden — Rathschluſs Gottes eingehen; wie dann als Wille des himmlischen Vaters von Jesu selbst erklärt wird: (Joh. 6, 40.) „daſs jeder, der den Sohn kennen lernt, und glaubig an ihn sich anschlieſst, das ewige Leben habe." Die Zuerkennung des ewigen Heiles (Matth. 25, 31. ff.) aus Rücksicht auf die im irdischen Leben thätig geübte Liebe, setzt (v. 40. 45.) eben eine Ansichtsweise voraus, wie sie das Christenthum gewährt, — eine Wichtigkeit, die der Mensch kraft seiner Beziehung auf Jesum (als sein Bruder) gewinnt, wie nur der Glaube an Jesum als den Sohn Gottes sie anerkennen kann (vgl. Matth.

Digitized by Google

18, 5.) „Wer in meinem Namen (d. h. aus Rücksicht auf mich und zur Beförderung meiner Zwecke, mithin in Folge des Glaubens an mich) ein Kind aufnimmt, der eignet sich zu einer höhern Würde im Himmelreiche.“ Die Aeusserung Petri Act. 10, 34. f. hat ohnehin nicht den Sinn, als ob es nicht des Gaubens an Christum bedürfe, wenn man nur Gott fürchte und Rechtschaffenheit übe; sondern umgekehrt, eben solchen lasse Gott das Heil des Evangeliums von demjenigen angedeihen, welchem (v. 43.) alle Propheten das Zeugniſs geben, daſs durch seinen Namen (in Folge der Anerkennung seiner von Gott ihm verliehenen Würde und Bestimmung) Jeder, der an ihn glaube, Vergebung der Sünden hinnehme.

Endlich ist ganz unleugbar, daſs Strafe oder Belohnung, wie Röm. 2, 9. ff. nach der Lehre des Christenthums einem Jeden wird zugesprochen werden im Verhältnisse zu dem guten oder schlechten Sinne, welchen er in seiner Handlungsweise wird dargelegt haben: wobei eben diese Stelle — vergleichen wir V. 11. mit dem Ιουδαιου τε πρωτον και ἑλληνος v. 9. und ἰουδαιῳ τε πρωτον και ἑλληνι v. 10. — zeigt, wie das göttliche Urtheil schwerere Verantwortung bei dem voraussetzen wird, welcher reichere Hülfsmittel zur Bildung und Sicherung eines guten Sinnes zu benützen gehabt haben wird: während ihm freilich die Benützung dieser Hülfsmittel auch fördernd zu statten kommen wird. Die **Treue** ist es (vergl. Matth. 15, 15. ff.), im Verhältnisse zu deren Darlegung oder Verweigerung das einstige Loos wird zugewiesen werden. Eben damit aber kann es durchaus nicht gleichgültig seyn, ob wir allen den Segen, welchen der Glaube an Christum, wie die heilige Schrift ihn zeichnet, für unsere Förderung im ächten gottgefälligen Sinn gewährt, werden benützt haben; oder ob wir ihn werden haben auf der

Digitized by Google

Seite liegen laſſen, — uns damit beruhigend, daſs ja Gott nur darnach fragen werde, wie wir werden gehandelt, nicht wie wir werden geglaubt haben. Gerade eine ſolche gleichgültige, undankbare Vernachläſsigung des höchſten Gutes, welches Gott den Menſchen darbieten konnte, und welches einmal uns zur Benützung dargereicht iſt, wäre eine Handlungsweiſe, welche nicht anders als von der ſchwerſten Verantwortlichkeit in den Augen des Heiligen und Gerechten uns könnte erſcheinen laſſen. Iſt nun Chriſtus uns geſchenket von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlöſung: ſo werden wir nicht blos nach Gutdünken Eine dieſer ſeiner Beſtimmungen herausheben können; ſondern unſer ganzes ſittliches und religiöſes Weſen ſoll das Gepräge derer haben, welchen Gott Chriſtum als Urheber der Weisheit, der Gerechtigkeit, der Heiligung und der Erlöſung gegeben hat. In welchem Sinne dieſs gelte? — darüber giebt die heilige Schrift uns Aufſchluſs; und Jeder trachte hierüber das Wahre ihr abzulernen! Aber eine ſolche Anerkennung für gleichgültig gelten zu laſesn, iſt ſie ſo weit entfernt, daſs ſie das ewige Leben denen abſpricht, welche den Glauben an ihn verweigern, mithin als Inbegriff aller Untreue eben das erklärt, wenn wir Chriſtum uns das nicht werden laſſen, was er nach dem beſeligenden Rathſchluſſe der ewigen Liebe für uns ſeyn ſoll. Ueber jede Miſsdeutung erhaben iſt das ernſte Wort Chriſti ſelbſt Joh. 3, 36: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer dem Sohne den Glauben verſagt, der wird das Leben nicht ſehen, ſondern er bleibt der Strafgerechtigkeit Gottes anheim gegeben."

Somit eröffnet auch von dieſer letzten Seite ſich keine Vereinbarung für die rationaliſtiſche und

Digitized by Google

supranaturalistische Ansicht, als ob nachzuweisen wäre, daſs das Christenthum keinen Werth auf den Inhalt der Lehre lege, so weit er in Folge der Unterscheidung eines zum Glauben verpflichtenden Ansehens neben dem, was der Mensch als ursprünglich in sich liegend für wahr anzuerkennen hat, sich ergäbe. Gerade der Hauptnachdruck wird auf Anerkennung und Benützung des Eigenthümlichen, zugleich aber Werthvollsten gelegt, was durch Jesum Christum uns geworden ist, und einzig durch ihn uns werden kann.

Und wozu nun die ganze voranstehende Ausführung? — etwa um in vornehmem richterischem Geiste den Rationalisten zu erklären: „Mit euch ist keine Gemeinschaft zu pflegen, — möget ihr eure Strasse — die nunmehr breite — ziehen: wir bleiben einmal, ohne uns um euch zu kümmern, auf unsrer Bahn, deren wir als der Bahn zum Himmel uns gewiſs sind"? — Eine Abhandlung, welcher wenigstens die redliche Sorgfalt nicht wird abgesprochen werden können, tiefer in das Eigenthümliche einer jeden Ansicht einzugehen, und in den möglichst genauen Bestimmungen dasjenige getreu festzusetzen, was jede darzureichen und nicht darzureichen hat, kann doch wohl nur als Beleg dafür gelten, daſs entgegengesetzte Ueberzeugung geachtet wird. Denn nur dasjenige wird ernster erforscht, was man der Beachtung, und somit der Achtung werth findet. Aber auf der andern Seite liegt es in der Natur der Wahrheit, daſs keine Rücksicht auf den Frieden, in welchem das Herz mit Allen zu leben verlanget, irgend eine Nachgiebigkeit in Vertheidigung ihrer heiligen Sache gestattet. So wenig gleichgültig ist Ref. gegen irgend einen seiner Mitforscher im Reiche der Wahrheit, daſs er Alle — Alle zu gewinnen wünschte für das, worin er allein die Wahr-

heit — eben damit das ewige Leben findet. Ruhig wird er prüfen, was seiner Ueberzeugung gegenüber eingewendet wird, dankbar sich anzueignen suchen, was — unterstützt mit Gründen — seine Ueberzeugung zu berichtigen geeignet ist. Eine Bitte — von den Supranaturalisten schon so oft vergebens erhoben — wünscht er berücksichtigt, daſs eine etwaige Beurtheilung nicht beliebig ein supranaturalistisches System zusammensetze, und Sieg verkünde, wenn dieses widerlegt ist. Er wird sich als widerlegt ansehen können — nur wenn eben von dem, was er als seine Ueberzeugung wirklich ausgesprochen hat, und in dem Zusammenhange, in welchem es untereinander steht, mit Gründen nachgewiesen wird, daſs es irrig ist. — Uebrigens verweiſst er in Bezug auf einige Punkte, welche hier entweder gar nicht oder oder kürzer berührt sind, namentlich in Bezug auf die Frage von der Accomodation einstweilen, bis ihm etwa Muſse wird, auch darüber sich noch weiter in Bezug auf inzwischen geltend gemachte Ansichten zu erklären, auf seine frühere Schrift: Ueber die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtliche, höhere Offenbarung Gottes etc. Stuttgardt 1814. von deren wesentlichem Inhalte er sich nicht scheut zu bekennen, daſs er seine unveränderte Ueberzeugung geblieben ist.

Nachtrag.

In der allgemeinen K. Zeitung. 1827. Nro. 102 - 104 findet sich ein, dem Verfasser der voranstehenden Abhandlung erst nach deren vollendeter Abfassung und gröſstentheils vollendetem Abdruck zu Gesicht gekommener — Aufsatz (Ueber die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit

Digitized by Google

des Rationalismus mit dem Supranaturalismus), welcher glaubt, die von mir in dem Aufſatze ebendas. 1826. Nro 101. (Faſsliche Winke zur Verständigung über das Vernunftgemäſse des Supranaturalismus) ausgesprochenen Ansichten, deren Richtigkeit übrigens der Hauptsache nach anerkannt wird, in mancher Hinsicht berichtigen zu müssen.*)

Vorzüglich wird mir vorgeworfen, daſs nach meiner Annahme *Rationalismus* als die *Verneinung* oder *Läugnung* aller derjenigen Lehren anzusehen seie, welche nicht aus der menschlichen Vernunft hervorgegangen und nachweisbar sind; *Supranaturalismus* aber als die *Anerkennung* und *Behauptung* eben derjenigen Lehren, welche unsern Glauben ansprechen, nicht in sofern sie aus der menschlichen Vernunft entwickelbar sind, sondern als gerechtfertigt durch göttliches Ansehen. Durch diese Definition sollen theils Solche, welche von den Rationalisten als bloſse Läugner der Offenbarung nicht als die Ihrigen anerkannt werden dürften, zu ihnen gezählt, theils Solche von ihrer Zahl ausgeschlossen werden, welche ihnen angehören, nämlich die grosse Zahl derer, welche *keineswegs läugnen*, daſs namentlich das Christenthum einen *höhern*, *als blos menschlichen* Ursprung habe, gleichwohl aber dabei feststehen bleiben, daſs diese Religion im vollen Sinne des Wortes verdiene eine *Vernunftreligion* zu heiſsen: wobei vorzüglich auf das Beispiel *Kösters*, des Verf. der Schrift: „Das Christenthum, die höchste Vernunft." verwiesen wird. Dieser, nach welchem „die Vernunft allein das nothwendige Organ

*) Eine vorläufige kurze Antwort auf diesen Aufſatz ist der Redaktion der A. K. Z. zugesandt und in Nro. 168. v. J. 1827. aufgenommen worden.

Digitized by Google

des religiösen Glaubens ist, alle Zuverläſsigkeit des menschlichen Wissens sich auf das Vertrauen der Vernunft zu sich selbst gründet, dabei alle Offenbarung von Vernunftprincipien ausgehen muſs, derjenige das Christenthum am vollständigsten begreifen muſs, welcher es in der Cultur der Vernunft am weitesten gebracht hat, übrigens kein Mensch das Christenthum so vollkommen begreift, als Christus selbst," behaupte auf der andern Seite, daſs nur das Christenthum eine Offenbarung der höchsten Vernunft sei, uns weiter führe, als die sich selbst überlassene menscliche Vernunft, daſs nur in der mosaisch-christlichen Lehre die menschliche Vernunft so weit gebracht seie, als sie aus eigener Kraft nicht vordringen könne, die Grenzen der Offenbarung weiter hinausreichen, als die der individuellen Menschenvernunft, der Offenbarungsglaube jederzeit auch ein Glaube an die Vernunft, aber nicht blos an die menschliche, sondern an die göttliche (unfehlbare: weiter führende) seie."

Der Aufsatz meint hierin einen Beleg zu finden, daſs Rationalismus und Supranaturalismus vereint seien: woraus sich ergebe, daſs sie auch vereinbar seyn müssen. Es wird dann folgender Begriff aufgestellt: „Rationalismus seie diejenige religiöse Denkart, vermöge welcher man für ausgemacht ansieht, und als Grundsatz aufstellt, daſs jede religiöse Wahrheit von der menschlichen Vernunft rein und klar müsse aufgefaſst und durch Gründe, die der Vernunft einleuchtend sind, bewiesen werden können." Wer annimmt, daſs jede Menschenvernunft, in Beziehung auf den Besitz der vernünftigen Religionskenntniſs (über das Seyn Gottes an sich, und in seinem Verhältnisse zu den Menschen) als unmittelbare und einzige Erfinderin und Erwerberin zu betrachten seie; der ist reiner

Digitized by Google

Rationalist; supranaturalistischer Rationalist aber, wer annimmt, daſs die individuelle Menschenvernunft die religiösen Wahrheiten von der höchsten und allgemeinen Vernunft (von Gott) mitgetheilt erhalten, und sich bei ihrer Aneignung nicht schaffend, sondern blos vernehmend bewiesen habe.

Dem ächten Rationalismus aber steht 1) von Seiten des Unglaubens gegenüber Atheismus, Pantheismus, Deismus; 2) von Seiten des Zuvielglaubens die Annahme, daſs etwas den Vernunftprincipien Widerprechendes Offenbarung seyn könne, und daſs die menschliche Vernunft unfähig und unberufen seie, über Gegenstände der Offenbarung ein competentes Urtheil zu fällen. Wohl aber gehört zu dem Bezeichnenden des Rationalismus, daſs er jede von Gott geoffenbarte religiöse Wahrheit als eine solche ansehe, welche von der menschlichen Vernunft rein und klar aufgefaſst werden kann — da zur Vernunftreligion nichts gehören kann, was der Vernunft zu erkennen absolut unmöglich ist, oder zu dessen Auffassung und Aneignung in der Form, in welcher es gegeben wird, in der vernehmenden Menschenvernunft kein Organ vorhanden wäre. Mithin kann die Offenbarung für den Rationalismus auch nicht solches enthalten, was der Vernunft stets unzugänglich und ein Geheimniſs bleiben müſste, nur in Demuth geglaubt, nicht klar erkannt werden könnte. Daraus hervor geht endlich, daſs jede erkannte Wahrheit
14 der Vernunftreligion auch durch Vernunft-Beweise sich müsse bestätigen und darthun lassen. Diese beweisenden Gründe müssen wenigstens immer zugleich auch innere seyn, aus der Natur der Sache selbst, von welcher es sich handelt, entnommen. — Dieſs gegen die Behauptung, daſs die Göttlichkeit einer Religion, namentlich der christlichen, einzig und allein

Digitized by Google

durch äuſsere und historische Gründe, mit Ausschluſs der innern und eigentlichen Vernunftgründe, dargethan werden könne und müsse! —

Zu verwerfen aber hat deſswegen der Rationalismus nicht gerade die aus Wundern und Weissagungen entnommenen Beweise; nur gelten sie nicht weiter denn als Hülfsbeweise. Und wollte behauptet werden, daſs durch Wunder etwas könne bewiesen werden, was keinen Vernunftbeweis gestatte, so müſste widersprochen werden. Denn 1) die Gewiſsheit, daſs etwas ein Wunder seie, ist immer tausendmal geringer als die Gewiſsheit einer resigiösen Wahrheit, bewirkt durch Vernünftgründe. Wie soll aber etwas Ungewisses mit Hülfe von etwas noch Unsichererem zur Gewiſsheit erhoben werden? — Aber 2) gesetzt eine Thatsache seie als Wunder in's Licht gesetzt: so läſst das ächte Wunder vom unächten nur mittelst der Beschaffenheit der Lehre des vorgeblichen Wunderthäters sich unterscheiden, und so müſte also durch die Göttlichkeit der Lehre die Göttlichkeit der Wunder erwiesen werden, anstatt umgekehrt. So leuchtet 3) der Cirkel im Beweisen ein. Uebrigens mag, was die Vernunft auf eine Art beweiset, immer auch noch durch Wunder ebenfalls erwiesen werden.

Eben so wenig, wie die Wunder, taugen die Weissagungen zu einem nöthigenden Beweise. Dazu müſste dargethan werden, daſs das Subjekt, von welchem sie sprechen, die Prädikate, welche von diesem Subjekte ausgesprochen werden, die Zeit, wann, und die näheren Umstände, unter welchen das Zukünftige eintreffen soll, durchaus nur auf Jesum schicklich könnten bezogen werden. Anerkannt aber fehlte es besonders, was den wichtigen Punkt der Zeitbestimmung betrifft, an solcher Genauigkeit der Vorhersagung; und alles

Digitized by Google

läſst sich vollkommen aus menschlicher Fähigkeit herleiten, was von Weissagungen auf uns gekommen ist. -- Also auf Vernunftgründe kommt es an, um den Beweis zu stellen, daſs das Christenthum göttliche Offenbarung ist. — Die an ihrem Gepräge selbst erkennbare Wahrheit der Lehren vorausgesetzt, wird ihre Offenbarung durch die höchste Vernunft angenommen auf die glaubwürdige Versicherung dessen, durch welchen diese Offenbarungen der Welt zu Theil werden. (Vergl. die Versicherung Jesu: Meine Lehre ist nicht mein, sondern [dieser Gegensatz ist zu beachten] dessen, der mich gesandt hat). Daſs Jesus sich nicht getäuscht habe, ergiebt sich aus dem bis jetzt der Vernunft erprobten Werthe seiner Lehre. Der Empfänger der Offenbarung kann für das, was ihm in Folge göttlichen Ursprungs wird, wohl ein Criterium haben. Und daſs Jesus die Wahrheit sagen wollte, das wird wohl niemand bezweifeln.

Der Rationalismus nun ist vereinbar mit dem Supranaturalismus, insofern man den Rationalismus von seiner positiven Seite auffaſst, von welcher aus er nichts verlangt, als volle Vernunftmäſsigkeit auch der geoffenbarten Lehren; er ist es nicht insofern man ihn von seiner negativen Seite betrachtet, von welcher aus er die Läugnung dessen sich zur Aufgabe macht, was eben das Wesentliche in den Behauptungen des Supranaturalismus ist.

Abgesehen von demjenigen, was die voranstehende Abhandlung bereits zur Erwiederung auf die im Auszuge mitgetheilten Bemerkungen an die Hand giebt, dürften es vorzüglich folgende drei Punkte seyn, welche eine weitere Beleuchtung erfordern:

Digitized by Google

1. ob durch die Art und Weise, wie der Rationalismus aufgefaſst worden ist — als diejenige Richtung welche jede auf Anerkennung Anspruch machende Lehre abweiſst, so weit sie nicht als ursprünglich in der Vernunft liegend nachgewiesen wird — demselben Unrecht geschehen ist? und ob die vom Verf. angegebene Bezeichnung desselben die richtige ist? —

2. Ob — selbst unter letzterer Voraussetzung — die Richtung und Ansicht des Rationalismus als vereinbar mit der Richtung und Ansicht des Supranaturalismus gelten könnte? —

3. Was von der Stellung zu halten ist, welche dem auf Wunder und Weissagnng beruhenden Glaubensgrunde für die Aechtheit einer göttlichen Offenbarung angewiesen wird? —

1) Was nun den ersten Punkt betrifft: so kann ohnehin die Frage davon nicht seyn, ob etwa ein Supranaturaliste und ein Rationaliste in der Anerkennung gewisser einzelner Wahrheiten zusammentreffen, sondern von dem ersten Grundsatze, in dessen Aufstellung der eine und der andere Befriedigung finden. Erkennt aber ein Solcher, welcher sich einen Rationalisten nennt, insofern er die Aussagen der menschlichen Vernunft achtet, an, daſs zu den Aussagen der menschlichen Vernunft hinzu noch Belehrungen der göttlichen Vernunft gekommen und dem Menschen zugänglich gemacht worden seien, welche die sich selbst überlassene menschliche Vernunft nie gefunden haben würde: so gesteht er ja zu, daſs das Gebiet des Glaubens nicht beschränkt seie auf die bloſsen Aussagen der menschlichen Vernunft, er ist somit allerdings Supranaturaliste. Allein ein solches Beispiel belegt nichts weiteres, als daſs ein die Rechte der Vernunft

Digitized by Google

Anerkennender auch Supranaturaliste seyn könne — ein Satz, dessen Wahrheit nachzuweisen, von jeher das Bestreben der Supranaturalisten gewesen war. Ein solcher Supranaturaliste, welcher sich Rationalisten nennt, gehört aber nicht derjenigen Classe von Theologen an, welche sich den Supranaturalisten gegenüberstellen. Die Bestimmung des Begriffs von Rationalismus: insofern dieser eine gewiſse *Richtung* der Geister bezeichnet, haben wir *historisch* zu fassen. Und da wird kein Beobachter der Zeichen der Zeit bestreiten wollen, daſs das Bestreben desselben nicht das war, den geschichtlich vorliegenden Inhalt des Christenthums als einen der Vernunft zusagenden zu rechtfertigen, sondern vielmehr *an die Stelle* des geschichtlich vorliegenden Inhalts des Christenthums etwas zu rücken, was der Vernunft mehr zusagte, als jener. *Eben weil* der geschichtlich vorliegende Inhalt des Christenthums, wie er bei unbefangener Exegese sich ergiebt, auf das Ansehen einer göttlichen Offenbarung *nicht* sollte Anspruch machen dürfen, wurde ein *ganz anderes Princip* aufgesucht für dasjenige, welchem die Aufnahme in das Gebiet des Glaubens zugestanden werden dürfe. Und welche ehrenvolle Stelle in der Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes dem Christenthume auch möchte angewiesen werden, und wie gerne man auch ein Walten der göttlichen Vorsehung über das Christenthum zugab: der Glaube an seinen Inhalt aus dem Grunde, weil sich derselbe als einen göttlich beglaubigten bewähre, sollte verdrängt, als grundlos, der Achtung vor der Vernunft unangemessen bekämpft werden. Manche — besonders im Anfange — versuchten ihren Zweck auf exegetischem Wege zu erreichen; insofern dargethan werden sollte, entweder, daſs das Christenthum selbst nicht gött-

Digitized by Google

liche Offenbarung in einem andern Sinne seyn wolle, als wie jedes Wahre mit diesem Namen sich zu schmücken das Recht habe; oder daſs das Christenthum eine Wirksamkeit Gottes zu seinen Gunsten vorgebe, welche keineswegs eine Mittheilung seines ganzen Inhalts von oben in sich schlieſse, so daſs vielmehr erst die Vernunft über das Annehmbare oder Nichtannehmbare seines Inhalts nach einem andern Principe zu entscheiden habe, als dem Principe, daſs das göttlich Geoffenbarte eben damit wahr seie. Als man fand, daſs auf solchem Wege der Zweck nicht erreicht werde: so suchte man Theorien auf, welchen zu Folge gar keine göttliche Offenbarung als absichtlich veranstaltete und in ihrer Untrüglichkeit sich rechtfertigende Belehrung an die Menschen denkbar, eine solche in keinem Falle — namentlich auf dem Wege, den man einschlug, durch Wunder und Weissagung — erweislich seie. So war Christus als Offenbarungstheilhaftiger durchaus nicht mehr Auktorität, und durfte es nicht seyn: wie vieles Herrliche man auch sonst ihm nachrühmte; oder es wurde nach Vernunftprincipien, wie die heutige vorgerückte Weisheit sie an die Hand giebt, festgesetzt, was Jesus, falls er Auktorität seyn soll, sagen dürfe. Ist nun von dem Systeme des Rationalismus und des Supranaturalismus die Rede: so kann ersteres durchaus nicht anders aufgefaſst werden, als eben in dem Geiste, zu welchem es sich von Anbeginn her bekennt, und nach der Richtung, welche es als Gegensatz zum Supranaturalismus wählte.*) Dieser aber schon gemäſs seinem Hauptsatze, daſs in dem Christenthume eine gött-

*) Vergl. hierüber Dr. Hahn an die evangelische Kirche zunächst in Sachsen und Preuſsen. Leipzig. 1827.

liche Kundthuung an die Menschen sich darbiete, muſs zugeben, und gab von jeher zu, daſs sich das Christenthum von mancherlei Seiten als diese göttliche Kundthuung rechtfertige — durch Wunder und Weissagungen, durch die Person Christi selbst, durch das Testimonium spiritus sancti. Er also kann eine Rechtfertigung des Ansehens des Christenthums als göttlicher Offenbarung, von welcher Seite sie dargereicht werde, nur willkomm heiſsen; nie würde er einer solchen sich feindselig gegenübergestellt haben. Es galt im Streite offenbar die S a c h e (den Glauben an göttlich geoffenbarte Wahrheit), nicht die Art und Weise, auf welche man zu deren Besitze gelange. Durch diese Andeutungen dürfte das Recht hinlänglich begründet seyn, den Rationalismus eben in dieser Entgegensetzung zum Supranaturalismus zu berücksichtigen, nach welcher er neben dem ursprünglich in der menschlichen Vernunft Liegenden und Nachweisbaren keine weitere glaubwürdige Quelle göttlicher Belehrung an die Menschen gelten läſst.

Diesem gemäſs wird durch den Begriff von Rationalismus, welchen der Verfasser aufstellt, und welchem zufolge er ist:

> diejenige religiöse Denkart, vermöge welcher man für ausgemacht ansieht und als Grundsatz feststellt, daſs jede religiöse Wahrheit von der menschlichen Vernunft rein und klar müsse aufgefaſst und durch Gründe, die der Vernunft einleuchtend sind, bewiesen werden können,

der Rationalismus, wie er geschichtlich auftrat, nicht charakteristisch genug bezeichnet. Denn nicht blos mit der Vernunft a u f f a ſ s b a r, sondern aus der Vernunft selbst zu s c h ö p f e n sollte jede in das Gebiet des Glaubens aufzunehmende Wahrheit seyn: wobei noch überdieſs

Digitized by Google

gewöhnlich vorausgesetzt wird, daſs, was nicht als in der Vernunft ursprünglich liegend sich nachweisen laſse, auch nicht durch Gründe, welche der Vernunft einleuchten, bewiesen werden könne.

Aber sehen wir auch ab von dieser Ausstellung, daſs durch die angeführte Definition der Rationalismus nicht scharf genug dürfte bezeichnet worden seyn, so fragt sich

2) ob denn doch — nach dieser Bezeichnung — die Richtung und Ansicht des Rationalismus als vereinbar mit der Richtung und Ansicht des Supranaturalismus gelten könnte? — Ich gestehe, daſs ich es bezweifeln möchte. Letztrer erkennt die der menschlichen Vernunft überhaupt gesteckten Schranken an, innerhalb welcher eben nicht alles, was sich dem Glauben darbeut, sich auch eignet, *rein* und *klar* von der Vernunft aufgefaſst zu werden. Unsere *endliche* Vernunft hat sich zu bescheiden, das *Unendliche* rein und klar aufzufassen. Es kann in dem Rathschlusse der Gottheit zu unserm Heile liegen, daſs uns manches über unser Verhältniſs zu ihr und ihr Verhältniſs zu uns aufgeschlossen werde, was uns nicht geoffenbart werden mag, ohne daſs zugleich auch *Hindeutungen* auf solches, was das innere Wesen Gottes betrifft, mitgetheilt werden. Rein und klar dieses innere Wesen Gottes zu durchschauen werden wir nicht im Stande seyn, wohl aber den Werth und Segen der Einsicht in unser Verhältniſs zu Gott, welches durch jenen entfernten Blick in das Wesen Gottes bedingt ist, aufzufassen. Werden wir wohl, weil wir letzteres nicht rein und klar auffassen mögen — in Folge der Beschränktheit unserer Natur — uns des Segens jener Einsicht in unser Verhältniſs zu Gott berauben wollen? — Ist uns z. B. kundgethan und in der Erfahrung zu erproben

gegeben worden das Verhältniſs, in welches Gott sich zu uns als Vater, Sohn und Geist gesetzt hat, erkennen wir hierin den Inbegriff alles dessen, was dem Menschen werden mag, um ihn zu beruhigen, zu heiligen, zum göttlichen Ebenbilde emporzuheben: werden wir alles darin unserem Glauben dargebotene Heil von uns weisen, weil sich unsere endliche Natur nicht eignet, rein und klar die Bestimmungen aufzufassen, welchen in dem W e s e n G o t t e s die Bezeichnungen: Vater, Sohn und Geist entsprechen? — Werden wir uns weigern dürfen, an Gott als Vater Sohn und Geist zu glauben, weil unsere Vernunft einen solchen Unterschied im Wesen Gottes rein und klar aufzufassen nicht im Stande ist? —

Nicht weniger, als die seiner Vernunft an sich gesteckten Schranken wird der Supranaturaliste die N a t u r des Christenthums erwägen. Seine kostbarsten und tiefsten Wahrheiten können nur im L e b e n sich uns aufschliessen. Manches Licht ist, das wir rein und klar erst dann auffassen können, wenn wir unter dem Ueben redlicher Treue zu dessen Aneignung werden herangereift seyn. Stehen wir nun auf einer Stufe, auf welcher wir zu reiner und klarer Auffassung einer Wahrheit uns n o c h n i c h t befähigt haben: werden wir uns deſswegen für berechtigt halten dürfen, einem solchen Inhalte der Offenbarung das Geeignetseyn für den Glauben überhaupt abzusprechen: während die Untauglichkeit zur Auffassung blos s u b j e k t i v, und zu hoffen seyn dürfte, das — für jetzt unserm Auge nur unklar — aufgegangene Licht werde mehr und mehr zu reiner Auffassung sich ihm aufshlieſsen, so wie nur wir es b e n ü t z e n und weiter fortschreiten? „Wer da hat, dem wird gegeben werden, daſs e r die Fülle habe." So z. B. wird in die volle übermenschliche Trefflich-

Digitized by Google

keit Jesu erst derjenige reiner und klarer schauen, welcher sein eigenes sittliches Wesen sorgsamst auszubilden sich angelegen seyn lieſs, und so allmählig in sich selbst einen Maasstab gewinnt, welchen derjenige, welcher sich sittlich vernachläſsigt, wie ein scharfer Denker er auch seie, niemals haben kann.— Manche Wahrheit also, welche eine Offenbarung in sich schlieſst, kann zu tief liegen, als daſs der Einzelne auf der Stufe der Bildung, auf welcher er steht sie bereits rein und klar aufzufassen im Stande wäre.

Die — freilich etwas vag ausgesprochene — Bestimmung, als ob alles, was wir zu glauben haben, von unserer Vernunft rein und klar müſste aufgefaſst werden können, würde, wenn wir sie urgieren, selbst der, sogenannten natürlichen Religion (Vernunftreligion) das meiste des ihr bisher zuerkannten Inhaltes benehmen. Denn alle die Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, haben einen Zusatz von Menschelndem, und niemand wird sich herausnehmen, eine reine und klare Auffassung der Idee Gottes als des Ewigen, Heiligen zu besitzen. Sollten wir deſswegen den Glauben an Gott als den Ewigen, Heiligen aufgeben? —

Aber wir werden auch nicht die Aufgabe in Bezug auf den annehmbaren Inhalt einer Offenbarung an uns stellen dürfen, daſs jede Wahrheit durch Gründe, die der Vernunft einleuchtend sind, müſste bewiesen werden können. Ohnehin von Beweisen in strengem Sinne kann die Rede nicht seyn, sondern nur von Gründen, welche den Glauben als einen vernünftigen — als einen solchen, welcher sich überwiegend nöthigend aufdrängt, rechtfertigen. Aber selbst auf Gründe des Glaubens — abgesehen von der Auktorität des Belehrenden — werde ich bei einzelnen Wahrheiten im Voraus nicht eben Anspruch machen können: Wenn uns eben z. B. Winke

Digitized by Google

über das Wesen Gottes, deren Benützung für unsere Förderung im Guten sehr wichtig werden kann, ertheilt werden: so würde selbst das Vorherrschen dieses Gewinnes noch nicht einen genügenden Glaubensgrund an die Hand geben, da der Grundsatz durchaus nicht richtig wäre: das seie als wahr zu glauben, von dessen Annahme im voraus ein Gewinn gehofft werden könne. Allein dieser Gewinn wird eben nur gar nicht schon im voraus dem noch nicht Glaubenden können nachgewiesen werden. Wir werden dem Geber alles Lichts allerdings zutrauen dürfen, daſs er keine trockne, unfruchtbare Wahrheit uns offenbaren werde. Aber wir werden bei unserer Beschränktheit auch nicht ansprechen dürfen, im voraus theils den Zusammenhang, in welchem eine einzelne Wahrheit mit der ganzen richtigen Weltansicht, theils in welchem sie mit der Förderung des geistigen Lebens steht, einsehen zu müssen. Und es muſs als etwas anmaſsend auf unserem menschlichen Standpunkte — dem Standpunkte endlicher Wesen — erscheinen, keine Belehrung von Gott annehmen zu wollen, sie rechtfertige sich denn uns als wahr im voraus schon — abgesehen von der Glaubwürdigkeit, welche ihr eben als der Aussage eines Offenbarungstheilhaftigen zukommt. Am Ende hieſse das doch nichts anderes, als: aus dem Gebiete des Glaubens alles ausweisen, was nicht die menschliche Vernunft selbst schon als Gegenstand des Glaubens befriedigend geltend machen kann. Eben darum kehrt sich auch bei diesem Principe — verglichen mit dem Principe des Supranaturalismus — die Ordnung um. Statt daſs der letztere etwas als Offenbarung hinnimmt, weil ein beglaubigter Beauftragter Gottes als solche sie kund thut, hätten wir hier um der sonst gerechtfertigten Wahrheit der

Digitized by Google

Lehre willen dem Kundthuer derselben zu glauben, daſs sie ihm seie geoffenbart worden. Und dieser würde durch die Trefflichkeit seiner Lehre im Allgemeinen nicht einmal so weit beglaubigt, daſs wir auch noch solches auf sein Ansehen hin ihm glauben dürften, was wir — mit unsrer, gemäſs der Voraussetzung, schwächern Vernunft — nicht ebenfalls als begründete Wahrheit erkennen mögen. Im Grunde wird hier also die Annahme einer Offenbarung gar nicht von Einfluſs, ausser daſs etwa eine von Gott herrührende Anregung zugelassen wird, welche ein Licht aufgehen lieſs, dem wir aber die Aufnahme in uns nicht in sofern gestatten dürften, als es seinen Ursprung aus Gott beurkundet, sondern nur in sofern es sich als wahr mit anderswoher entlehnten Gründen nachweisen läſst. Wir stoſsen also auch hier wieder auf die Unvereinbarkeit des Rationalismus mit dem Supranaturalismus, indem jener, wie viel er auch zugebe, unter den mannigfaltigsten Wendungen nur das sichern will, daſs er nicht etwas dürfe als wahr gelten lassen, was nicht die Vernunft vor sich selbst als wahr rechtfertigen kann, ob es nun den Inhalt einer Offenbarung ausmache, oder nicht.

3) Eben darum wird es uns nicht unerwartet seyn, wenn auch hier den Wundern und Weissagungen ihre beweisende Kraft so viel als abgesprochen wird. Freilich dürften die Gründe, welche für das Unthunliche, daſs Wunder Beweiskraft haben, zeugen sollen, sehr in Anspruch genommen werden. Denn die göttliche Freiheit kann allerdings als für einen gewissen Zweck wirkend unterscheidbar sich kund thun, wie schon die menschliche Freiheit als solche sich kund thun kann. Damit ist es nicht so ganz unverhältniſsmäſsig schwer, in einer Thatsache ein Wunder zu erkennen. Dieses aber soll etwas be-

Digitized by Google

urkunden, was eben Vernunftgründe nicht beurkunden können — die Beglaubigung eines göttlich Beauftragten. Theils die Bestimmung der Wunder also, theils ihr Auszeichnendes ist miſskannt, wenn gesagt wird: Ungewisses (das Geschehenseyn eines Wunders) könne nicht etwas an sich viel Sichereres (eine Wahrheit) erst zur Gewiſsheit erheben. Eben so wenig, wenn ein ächtes Wunder nur von einem Wahrhaftigen verrichtet werden mag, kann es für dessen Ansehen nichts mehr beweisen; es kann eben den sonst als Freund der Wahrheit Gerechtfertigten noch weiter als Gottbeauftragten beglaubigen. Wir gerathen somit bei Anerkennung des Beweisenden der Wunder in keinen Cirkel im Beweisen.

Was aber die Weissagungen betrifft: so fordert der richtige Begriff von denselben gar nicht, daſs sie gerade genaue Zeitbestimmung geben (obgleich, wenn sie eine genaue Zeitbestimmung gäben, diese nicht trügen dürfte). Sie können ohne in irgend nähere Zeitbestimmung sich einzulassen, vollkommen ihrer Absicht entsprechen, wenn nur das, was geweissagt wird, nicht mit dem Ablaufe der Begebenheiten in einen irrigen Zusammenhang gebracht wird. Genaue Bestimmung der Zeit aber würde der Natur der Sache nach sogar störend für ihren Zweck seyn können, wie denn Jesus die Berechnung der Zeit der Erfüllung ausdrücklich verbietet. Uebrigens ist das nöthige über die Bedeutsamkeit der Weissagungen bei deren richtiger Auffassung und Schätzung bereits auseinandergesetzt. Wer die Offenbarung achtet, wird Mühe haben, sich ihrer zu entledigen. — Die Vereinbarkeit des Rationalismus mit dem Supranaturalismus dürfte nach dem Bemerkten auch durch diesen neuesten Vermittlungsweg nicht als ausführbar ins Licht gesetzt seyn.

Digitized by Google

III.

Kritische Zusammenstellung der neuesten Bearbeitungen des protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf die vaterländische Kirche, von Repetent M. F. Fischer.

1. Grundzüge zur evangelisch-protestantischen Kirchenverfassung und zum evangelischen Kirchenrechte, von Jonathan Schuderoff, Leipz. bei Barth. 1817.
2. Handbuch des kanonischen Rechts, vom Geh. Rath Schmalz, 2te Aufl. Berlin. 1824.
3. Grundlinien zu einem allgemeinen kanonischen Rechte, von C. A. Eschenmayer, Tüb. bei Laupp. 1825.
4. Das allgemeine kanonische Recht der prot. Kirche in Deutschland, aus seinen ächten Quellen von H. Stephani, Tüb. bei Osiander. 1825.
5. Das Kirchenrecht nach Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christenthums, von Prof. Krug, Leipz. bei Baumgärtner. 1826.
6. Das öffentliche Recht der evangelisch-lutherischen (!) Kirche in Deutschland, kritisch dargestellt von J. G. Pahl, Tüb. bei Fues. 1827.
7. Die evangelische Kirche in Wirtemberg, ihre bisherige Verfassung, ihre neuesten Verhältnisse und Forderungen, von J. C. Pfister, Tüb. bei Laupp. 1821.

Nicht als ob es bereits ganz trefflich stände! aber unverkennbar ist es denn doch, wie die in leichtferti-

Digitized by Google

ger, verwilderter, herzloser Zeit religiös erstarrte und todt gebliebene Masse der Menschheit von dem Gottesgeiste unserer heil. Religion mehr und mehr wieder erwarmt und wie der menschlicher gewordenen Menge wieder ein Herz aufgeht zu Gott. Es konnte nicht ausbleiben, daſs mit dem neuerwachten frommen Leben die Menschen denn auch heraustraten aus ihrer selbstgenügsamen Isolirtheit und sich nun auch wieder kirchlich zusammenthun wollten. Denn Religion, wo sie lebendig geworden ist, gestaltet sich nothwendig social; so gewiſs eben Religiosität und selbstgenügsamer Egoismus in ewigem, unversöhnlichem Kampfe um den Besitz der Menschheit mit einander liegen. „Die Religion, namentlich aber das Christenthum, sagt der treffliche Schuderoff p. 16, ist nicht sowohl ein System von Lehrsätzen, als eine lebenvolle Anstalt, in welcher sich die christliche Gesinnung lebendig und belebend entwickeln und bethätigen soll. Die Kirche ist daher gar nicht vom Christenthume zu trennen, und man hat das Christenthum schlecht begriffen, wenn man es nicht zugleich als öffentliche und allumfassende Anstalt für Religion und Sittlichkeit d. i. als Kirche begreift." Nun, so begriff sich wenigstens die neuerwachte religiöse Stimmung unseres Volkes. Kirchlicher Sinn und Geist ist uns nur fast zu schnell und gewaltig erwacht; man war gar nicht mehr darauf gefaſst; man hätte am Anfange unseres Jahrhunderts einen solchen Umschwung gar nicht mehr vermuthet; man hat eben deswegen die unvollkommen begründeten Institute der protestantischen Kirche, welche noch nicht, wie die der katholischen, von selbst zusammenhalten, zerfallen lassen, und nun steht man da, und weiſs dem plötzlich hervorbrechenden Strome religiöser und kirchlicher Begeisterung keine für ein

Digitized by Google

gesundes öffentliches Leben gedeihliche Richtung zu geben, indessen derselbe sich in einzelne, dem allgemeinen religiösen Leben sich mehr und mehr entfremdende Konventikel zersplittert, oder gar von der Seelenwärterin unserer Kirche durch öffentlich und heimlich angelegte Kanäle zu sich hinübergeleitet wird.

So klagte man über unsere Pietisten, als ob sie unser kirchliches Leben beeinträchtigten und störten; während der Pietismus seiner Quelle und seinem ursprünglichen Geiste nach gar nichts anderes, als das Bedürfniſs einer regeren und innigeren religiösen Wechselwirkung, eben also kirchlicher Lebensdrang ist. Das ist doch der sprechendste Beweis, daſs unsere kirchlichen Institute ihrem Zwecke höchst unvollkommen entsprechen müssen, wenn kirchlicher Lebensdrang unsere Glaubigen aus der Kirche hinaustreiben möchte. Es soll damit dem Konventikelwesen im mindesten nicht das Wort geredet seyn; im Gegentheile ist klar, daſs der Pietismus durch diesen partikularistischen Auswuchs in geraden Gegensatz mit seiner ursprünglichen Richtung auf ein gemeinsames religiöses Leben hinein gerathen ist; nur suche man die Schuld, wo sie liegt, nämlich darin, daſs man dem kirchlichen Lebensdrange unseres Volkes von Seiten der Kirche nicht durch Institute für lebendige religiöse Wechselwirkung entgegengekommen ist. Noch ist es indessen Zeit, man stelle einmal einen kirchlichen Organismus auf und die vorhandene religiöse Lebensfülle wird sich freudig hineinergieſsen und ihre partikularistischen Auswüchse von selbst ausstoſsen. Unter allen Bedenklichkeiten, welche gegen die Freigebung kirchlichen Lebens erhoben werden, ist die miſsverstandenste, unsere Pietisten würden sich des ganzen kirchlichen Lebens bemeistern; allerdings würde das geschehen,

Digitized by Google

denn es findet sich bei ihnen die regste Theilnahme für alle öffentliche religiöse Unternehmungen, z. B. Mission, Bibelverbreitung; und noch sind z. B. in Wirtemberg an manchen Orten die Pietisten der einzige Halt des kirchlichen Lebens; aber hierin liegt doch nur das sprechendste Zeugniſs, daſs der unserem Pietismus angewachsene Partikularismus ein bis jetzt noch zufälliger, durch die Ungunst der Zeiten ihm aufgedrungener Anflug ist, daſs sein Geist und Wesen noch gesunde Elemente für ein öffentliches, gemeinsames religiöses Leben enthält; überlassen wir getrost dem Pietismus das öffentliche kirchliche Leben, denn im Augenbiicke wird er aufhören, Pietismus, d. h. Partikularismus zu seyn, worin allein seine Gehässigkeit liegt.

Wie lebendig und allgemein protestantischer Seits das Bedürfniſs kirchlicher Organisation gefühlt wird, beurkundet die ungewöhnliche, seit 1817 erwachte Thätigkeit im Fache des protestantischen Kirchenrechts, über welche wir unseren Lesern zu berichten haben.

Es kann unserer Kirche, so sehr sie bis jetzt darunter gelitten hat, auf der andern Seite wieder für die Zukunft zum Glücke werden, daſs sie bis jetzt noch keine feste und vollständige kirchliche Organisation hat; wir haben indessen Zeit gehabt, eine dreihundertjährige Erfahrung zu sammeln und darüber ins Reine zu kommen, was unserer Kirche Recht und Noth ist; und werden um so weniger Hindernisse in dem Bestehenden finden, eine dem Geiste unserer Kirche entsprechende Organisation einzuführen. Es wird sich zeigen, daſs wir Protestanten so ziemlich darüber im Reinen sind, was unserer Kirche Recht ist, und ungetheilt fühlen, was ihr zu gedeihlichem Bestehen Noth thut. Und wenn nur erst die Wissenschaft des prote-

Digitized by Google

stantischen Kirchenrechts im Reinen ist, so wird die Praxis gegen die entschiedene Ueberzeugung nicht mehr lange bestehen können.

Diesen Zweck, hauptsächlich nachzuweisen, wie weit bis jetzt die Bedürfnisse, Rechte und Pflichten der protestantischen Kirche zu übereinstimmendem Bewuſstseyn gekommen sind, fest im Auge behaltend, werden wir aus den zu beurtheilenden Kirchenrechts-Lehrbüchern mehr das Wahre, als das Schiefe und Falsche ausheben, und aus den verschiedenen Versuchen, so weit sie sich vereinigen lassen, eine möglichst vollständige und allgemein angenommene Organisation unserer Kirche zu entwerfen suchen. Wenn einzelne abweichende Ansichten, welche solcher Vereinigung geradezu entgegentreten, nicht ohne ein scharfes Wort der Widerlegung abkommen können, so müſsten wir es sehr bedauern, wenn solches persönlich und mit einer von dem Zwecke der dringend nothwendigen wissenschaftlichen Vereinigung über die Organisation unserer Kirche, die kommen wird und kommen muſs, abführenden Empfindlichkeit aufgenommen würde.

I. Begriff der Kirche. Das Kirchenrecht hat, was Hr. Krug p. 16. besonders bestimmt herausgestellt hat, den Begriff der Kirche enger und bestimmter zu fassen, als die Dogmatik; namentlich in Beziehung auf den Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Zwar hatte schon Schuderoff p. 12. bemerkt: „es verstehe sich von selbst, daſs im Kirchenrechte blos von der sichtbaren Kirche geredet werde;" indessen war es nicht überflüssig, wie sich zeigen wird, den Satz, ob er gleich Axiom ist, so klar als möglich, mit seinen Gründen, herauszustellen, damit das Kirchenrecht, das nur für die Wirklichkeit bestimmt ist, uns nicht mit Idealen täusche und irreleite. Wenn

Hr. Lang, Geschichte und Institutionen des katholischen und protestantischen Kirchenrechts, Tübingen 1827. 1. Thl. p. 3. not. d. die Unterscheidung in eine sichtbare und unsichtbare Kirche überhaupt als nicht zu begründen verwirft, weil das Wesen der Kirche eben das Erscheinen der Religion in Zeit und Raum sei, so kann dieser Grund nur innerhalb einer Kirche Anerkenntniſs finden, deren Institutionen durch und durch göttlich und unveränderlich sind, und welche eben darum das Ideal der Kirche, eben die unsichtbare, in der Wirklichkeit, der sichtbaren Kirche, aufgehen läſst. Von dem Kirchenrechte hingegen gilt, was Kr ug p. 22. bemerkt: „daſs es in seinem ganzen Umfange, es sei natürlich oder positiv, sich ausschlieſslich auf die sichtbare Kirche beziehe, daſs die unsichtbare Kirche hingegen das Kirhenrecht gar nichts angehe." „Denn alles Recht im eigentlichen Sinne p. 23. geht auf das in Raum und Zeit wahrnehmbare Daseyn und Wirken vernünftiger Wesen; von einem unräumlichen und unzeitlichen Daseyn und Wirken derselben wissen wir (rechtlich) nichts, also können wir auch kein Rechtsgesetz darauf beziehen. Nun heiſst aber die Kirche eben in sofern sichtbar, wiefern sie eine in die Sinne fallende oder wahrnehmbare Religionsgesellschaft ist, folglich ist sie auch das ausschlieſsliche Objekt des Kirchenrechts." Hr. Pahl hat sein Zugeständniſs zu unserm Satze in einer auf das Krug'sche Kirhenrecht bezüglichen kritischen Beilage p. 529 nachgetragen, aus denselben Gründen den Begriff der unsichtbaren Kirche „dem allgemeinen (?) Kirchenrechte als fremd" betrachtend.

Die Kirche ist also kirchenrechtlich betrachtet ein äuſserer Verein, eine Gesellschaft (Krug p. 179), ein Gemeinwesen (Pahl §. 4.); dieſs (Krug) ihr generi-

Digitized by Google

sches Merkmal; ihr specifiſches, welches sich aus ihrem besondern Zwecke ergiebt, ist, daſs sie religiöser Art ist; also Kirche Religionsgesellschaft (Krug), religiöses Gemeinwesen (Pahl).

II. Von den rechtlichen Elementen der Kirche. a) Ihrer Quelle.

Die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Rechte hat Hr. Stephani p. XXXI. seq. hauptsächlich wieder zur Sprache gebracht. Es ist dieselbe wesentlich nothwendig in einer auf geoffenbarte Religion begründeten Kirche, wo denn alle kirchlichen Elemente, welche u. soweit sie auf solcher unmittelbaren, göttlichen Offenbarung beruhen, juris divini und in Beziehung auf ihre Geltung religiös verbindlich und unerlöschlich sind. Wenn Hr. Krug eine Ahnung von religiöser Verbindlichkeit hätte, so konnte es ihm unmöglich beigehen (p. 52.) das Eigenthümlich christliche an der Religion, „als das Sinnlichere, gleichsam Compactere," das der groſse Haufen, welcher sich mit den reinen Vernunftideen nicht begnügen kann, als etwas thatsächliches auf dem historischen Wege überkommen will, vertragsmäſsig in die Kirche hereinkommen zu lassen. Der Grund warum der Glaube an Christus ein Vertrag seyn soll, ist p. 50 angegeben: „hätte Christus keine Schüler bekommen, hätten wir wohl eine christliche Kirche gesehen?" Hr. Krug ist in der That gegen Christus noch sehr gnädig, sich mit ihm zu vertragen, wir hätten ihm das kaum noch zugetraut! Natürlich wird dann Christus, der nur des rohen Haufens wegen geduldet wird, sich bescheiden müssen, auf das Innere keinen Einfluſs haben zu wollen; denn p. 56 „vertragsmäſsig gar nicht bestimmbar ist die religiöse Denkart." „Der kirchliche Ver-

Digitized by Google

trag über die Zulaſsung des Christenthums p. 58 kann sich immer nur auf die Form der äussern Ankündigung und Darstellung der Religion beziehen." Das Christenthum ist so gleichsam die Conventionsmünze für den kirchlichen Handel und Wandel, worüber es doch ganz in der Ordnung ist einen Vertrag abzuschlieſsen, „wie p. 44. über gewisse besondere Leistungen oder auch eigenthümliche Sachen;" eine Conventionsmünze, deren innerer Gehalt denn auch ganz gleichgültig ist, Papier oder Gold, wenn nur der conventionelle Werth derselbe bleibt, p. 52 „die kirchliche Lehre kann bald aus heiligen Schriften, bald aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft, bald aus beiden Quellen zusammengeflossen seyn; welche Quelle die reinere sei, läſst sich nicht so geradezu entscheiden." Was Hr. Krug in gewohnter, unhistorischer, gar nicht kompacter Manier über die Sacramente, welche jede christliche Kirche ebenfalls zu ihrem jus divinum zählt, gesagt, sind längst verschollene Sophismen.

Wie nun aber, um zu der nun durchzuführenden Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Recht zurückzukehren, Stephani getrennt und unterschieden habe, werden unsere Leser schwerlich errathen, wenn wir ihnen zuerst eine Uebersicht der Gegenstände geben, wie sie unter beide Rubriken vertheilt sind, unter dem menschlichen Rechte sind unsere Symbole und die auf Religion bezüglichen Staatsverträge aufgeführt, unter dem göttlichen Rechte dagegen a), was ganz in der Ordnung war, die neutestamentlichen Grundzüge, b) einige wenige Grundsätze des Verfassers, c) das Königl. baier'sche Edict über die äuſsern Rechtsverhältnisse des Königreichs in Beziehung auf kirchliche Geselischaft. d) das Königl.

Digitized by Google

baiersche Edikt über die Freiheit der Presse und endlich e) ein Titel aus dem preuſsischen Landrechte. Unsere Leser werden noch mehr erstaunen, diese Edicte p. 46. unter den unmittelbaren Offenbarungen Gottes über die seiner Kirche zukommenden Rechte aufgeführt zu finden, während das Christenthum, als Seitenstück solcher unmittelbaren Offenbarungen; p. 4. (ungeschickter Weise, denn der Verf. will damit seinem Charakter als Offenbarung durchaus nicht zu nahe treten) mittelbare Offenbarung genannt wird. Unsere Leser schliessen aus solcher Klassifikation mit Recht auf ganz bedeutende Begriffsverwirrung zurück. Hr. Stephani hat den Fehler begangen, die in der Dogmatik bei der herrschenden Begriffsverschwemmung nicht sehr viel besagende phrasis des Rationalismus: die menschliche Vernunft enthalte unmittelbare Offenbarungen Gottes, ernstlich und im strengern Sinne zu nehmen, und auf das Kirchenrecht, wo noch so ziemlich feste Begriffe herrschen, anzuwenden; wo sich denn jene Phrasis, wie das indessen auch bei klarer dogmatischer Ausführung der Fall seyn würde, von selbst ad absurdum führen muſste. Die Deklamationen über jene unmittelbare Offenbarung Gottes in der Vernunft sind bekannt, dergleichen Hr. Stephani nicht sparsam angebracht. P. XXXV. „Dieses göttliche, in der Vernunft unmittelbar geoffenbarte Recht verdient vorzugsweise das eigentliche und wahre Recht genannt zu werden; das von Menschen bestimmte aber nur in so fern, als es mit jenem übereinstimmt.“ P. XXXVII. „Was von dem Rechte überhaupt gilt, gilt auch von seinem Theile, dem Kirchenrechte. Auch dieses muſs in das Göttliche und Menschliche geschieden werden. Jenes enthält das allein wahre, ewig gültige, nie zu verändernde Kirchenrecht; letzteres hat nur inso=

Digitized by Google

fern jenem gleichen Werth, als es mit ihm übereinstimmt. In allen Fällen, wo beide einander widersprechen hat das letztere jedesmal Unrecht." Allein wo will nun Hr. Stephani noch ein menschliches Recht herausbringen? Es war nur konsequent, daſs er dem Königl. baier'schen, wie dem Königl. preussischen Gesetzgeber unmittelbare göttliche Offenbarung beilegte; was er indessen auch ohne den angeführten Grund, daſs ihre Verordnungen auf die Zustimmung aller der höhern Offenbarung des göttlichen Rechts empfänglichen Gemüther sichern Anspruch zu machen haben, thun muſste, weil beide den Anspruch auf Vernünftigkeit sich doch nicht versagen lassen wollten. Allein wie kommt nun Hr. Stephani dazu, diesen neuern Edikten den Vorrang unmittelbarer göttlicher Offenbarung vor unsern Symbolen und andern ältern Staatsrechtlichen Verträgen einzuräumen? Hatten etwa unsere Reformatoren nicht auch Anspruch auf Vernünftigkeit zu machen? Mit der Ertheilung göttlicher unveränderlicher und infallibler Auktorität an menschlich abgefaſste Rechtsbestimmungen ist nicht anzufangen, weil nicht zu enden wäre, indem jeder Gesetzgeber und Rechtslehrer die unabweisliche Aufgabe und hoffentlich auch das Bestreben hat, nach Grundsätzen der Vernunft, die aber immer nur seine Vernunft und folglich nie infallibel ist, zu entscheiden. Wegen mangelnder Infallibilität der individuellen Vernunft haben die Menschen sich miteinander zu verständigen, welche Grundsätze als die vernunftgemäſsen gelten sollen; die Gesetzgebung steht eben deſswegen nie einem Einzelnen, sondern unveräuſserlich der Gesammtheit oder ihren Repräsentanten zu, welche durch gemeinsame Verständigung allgemein als vernunftgemäſs anzuerkennende Grundsätze auszumitteln und v e r t r a g s m ä ſ s i g fest-

zusetzen haben; als unvollkommenes, jedoch zur Gültigkeit des Vertrages hinreichendes Aequivalent gemeinsamer Berathung und Abfassung gilt und kommt gewöhnlich vor die allgemeine *Reception* der von einem einzelnen Gesetzgeber abgefaſsten Rechtsbestimmungen; welche Reception wiederum eine ausgesprochene oder stillschweigende seyn kann, wodurch ein *förmlicher* oder ein *stillschweigender* Vertrag begründet wird. Alles Vernunftrecht ist also rein menschlich, und bedarf zu rechlicher oder gesetzlicher Geltung eines förmlichen oder stillschweigenden Vertrags.

Nach diesen Grundsätzen beurtheit sich die *antihistorische Manier*, welche das Kirchenrecht a priori construiren will, von selbst. Der einzelne Kirchenrechtslehrer kann, wenn er seine Arbeit nicht ganz erfolglos sehen will, nur entweder die bestehende Gesetzgebung seiner Kirche wissenschaftlich wieder geben, oder eine künftige Reorganisation derselben vorzubereiten und einzuleiten suchen; auch im letztern Falle muſs er von der bestehenden Gesetzgebung ausgehen und alle seine Vorschläge an das möglicher Weise noch zu Recht Beständige derselben anknüpfen; denn das Gebäude der Kirche ist nicht in der Luft, sondern auf dem festen, alten Grunde der Erde aufzuführen.

Der bestehende Rechtszustand unserer Protestantischen Kirche bringt es freilich mit sich, daſs der Protestantische Kirchenrechtslehrer sein wissenschaftliches Gebäude mehr in die Zukunft hinein, als aus dem Bestehenden heraus bauen muſs. *Schuderoff.* p. 34. „Unser bisheriges Kirchenrecht, so schätzbar es auch als Sammlung geschichtlicher Angaben und des kirchlichen Herkommens ist, und so viele

Digitized by Google

lehrreiche Andeutungen und Winke es von seinen besten Bearbeitern zur Mitgabe bekommen hat, bleibt gleichwohl ein höchst unvollkommnes und mangelhaftes, auf keinem sichern und festen Grunde ruhendes Aggregat. Das Kirchenrecht aber, das noch kommen soll und kommen wird, und zu welchem erst Vorarbeiten geliefert werden, kann nichts enthalten, als die genaue und möglichst vollständige Angabe desjenigen, was der Kirche Recht ist d. h. nicht, was man ihr zu Gute hält, sondern was ihr, wenn sie Kirche seyn soll, nicht verweigert und abgesprochen werden kann." Wir Protestanten wollen durch gemeinsame, vermöge unserer freien Wissenschaft uns sehr leicht mögliche Verständigung vorerst unzweifelhaft gewiſs werden, was kirchlichen Rechtens ist, so wird sich die Praxis am Ende von selbst ergeben. Aber eben weil der bessere Zustand unserer Kirche, zu welchem wir zusammenwirken wollen, sich aus dem Bestehenden herausentwickeln soll, ist es unumgänglich nothwendig, daſs auch die Wissenschaft an das Bestehende anknüpfe.

Ueber die Quellen des bestehenden Rechts unserer Kirche sollte nun nicht wohl ein Zweifel obwalten können, wenn man sich nur an den allgemein feststehenden Grundsatz alles positiven Rechts erinnert: daſs in einer rechtlichen Organisation, oder in verschiedenen, jedoch aus einander hervorgegangenen, rechtlichen Organisationen die ältern gesetzlichen Bestimmungen, so lange und so weit in voller Rechtskraft bleiben, als sie nicht durch neuere Gesetze oder Observanzen direkt oder indirekt aufgehoben sind. Nach diesem Grundsatz versteht sich z. B. die subsidiarische Geltung des Canonischen Rechts für unsere Kirche, so weit nicht eben die Reformation eine Modification desselben war, von selbst; denn unsere Kir-

che ist nicht vom Himmel, oder wie manche wähnen, aus der Menschenvernunft herausgefallen, sondern aus der katholischen durch Reform hervorgegangen. Wir können nicht mit Hr. Stephani, VII. so viel Gewicht auf das wittenbergische Autodafee legen.

Was nun die Quelle für das göttliche Recht unserer Kirche anbelangt, so wird der Protestant solches nur im N. T. finden wollen. Die Ausmittlung der Neutestamentlichen Grundzüge haben die HH. Eschenmayer und Stephani sehr gefördert; nur geschieht es sehr leicht, daſs man einer Quelle, welche man, wenn auch mit Recht, zu gröſserer Bedeutung erheben will, als sie bis dahin hatte, wohl auch zu viel zumuthet. So wollte Hr. Stephani in der christlichen Offenbarung p. 4, einen bisher unbeachtet gebliebenen ganzen dritten Theil entdeckt haben. Allein offenbar sind der auf das Neue Testament sich gründenden kirchlichen Institutionen und Grundsätze nur ganz wenige; indem Christus glücklicher Weise den Geist seiner Religion nicht in einen stereotypen kirchlichen Körper gebannt, sondern es jenem, der ein immer fortschreitender, sich immer frei und frisch entwickelnder seyn soll, überlassen hat, sich selbst nach jedesmaligem Bedürfniſs seinen Körper zu schaffen und umzugestalten. Indessen muſs man Hr. Stephani es zu Danke wissen, daſs er wieder daran gemahnt hat, was an unsern kirchlichen Institutionen juris divini und somit unwandelbar ist. Daſs er seiner vermeintlichen Entdeckung auf jede Weise einen namhaften Umfang zu geben versuchte, hat uns nicht wundergenommen; er muſste freilich, um auch nur ein Bischen Neutestamentlichen Kirchenrechts zusammenzubringen, sich mehrentheils mit einem quid pro quo helfen und das ungehörigste mit Haaren herbeiziehen z. B. die Stellen vom Gottes-

reich, die offenbar nur auf das Christenthum überhaupt paſsen.

Das Neue Testament giebt nur die Grundzüge zu einem allgemein-christlichen Kirchenrecht; das Recht der besondern Kirche dagegen (Pahl p. 53.) ist positiver (statutarischer) Art, indem es die Grundsätze und Gesetze darstellt, welche diese Kirchen festgesetzt haben, und die Verträge, über die sie mit Auswärtigen übereingekommen sind.

b) Gegenstände des kirchlichen Vertrags. Sie ergeben sich aus dem Zwecke der Kirche, dessen Darstellung Hrn. Krug p. 29—33 besonders gelungen ist: Es wird der nächste und unmittelbare Zweck der Kirche und der entfernte unterschieden, dem jener selbst wieder als Mittel dienen soll p. 29. — niederer, höherer Zweck — „der nächste, unmittelbare niedere Zweck der Kirche wird gefunden, wenn man nur den kirchlichen Verein in seiner äuſsern Wirksamkeit beachtet. Die Kirche will die Religion, die eigentlich nur etwas Inneres, eine Richtung des Gemüthes auf das Uebersinnliche ist, zur äuſsern Anschauung bringen, folglich unter einer bestimmten, in die Sinne fallenden äuſserlichen Form darstellen, und so eine öffentliche Gottesverehrung begründen. Kurzweg kann man diesen Zweck auch mit dem Worte Kult, cultus Dei publicus bezeichnen," p. 30. „Dieser Kult soll aber nun nur als Mittel zu dem höhern Zwecke dienen, daſs die religiöse Gemüthsstimmung der Kirchenglieder immerfort erhalten und geläutert und eben dadurch die Menschheit zu einer immer höhern Stufe der sittlichen Vollkommenheit erhoben werde. Der höhere, entferntere Zweck der Kirche ist also sittliche Veredlung durch beständige Richtung des Gemüths auf das Göttliche." p. 32—33. Wir finden es sehr richtig,

Digitized by Google

wenn Hr. Lang I. p. 2. die Kirche als Körper der Religion beschreibt und ihren Zweck in Vermittlung und Verwirklichung der christlichen Religion setzt. Nur begreifen wir nicht, warum nun nach Note c. die Kirche Selbstzweck seyn soll, und noch weniger will uns der Grund einleuchten, weil Körper und Geist in diesem Leben unzertrennbar seien, sollte darum der Körper Selbstzweck werden! Pahl §. 34. „Jede Gesellschaft, also auch die kirchliche erreicht ihren Vereinigungszweck durch Mittel, die theils in gemeinsam getroffenen Anstalten, theils in Verpflichtungen liegen, zu denen die Gesellschaftsmitglieder verbindlich gemacht werden. In der Bestimmung dieser Mittel besteht die gesellschaftliche Gesetzgebung." p. 247. welche wegen der §. 5. der Gesammtheit zustehenden Autonomie als fortgehender Vertrag betrachtet werden kann.

Unzweifelhafte Gegenstände des kirchlichen Vertrags oder der kirchlichen Gesetzgebung sind nun Krug p. 56. Pahl p. 248. Stephani p. 77. nach der unmittelbaren Offenbarung des K. baier'schen Edikts §. 38. Schuderoff p. 69. 120. 1., die Form des öffentlichen Gottesdienstes, die Liturgie; sodann 2., was zur äuſsern Zucht und Ordnung einer jeden Gesellschaft gehört, kirchliche Disciplin 3., überhaupt Vorschriften über kirchliche Verfassung und Ordnung, Kirchenordnung.

Zweifelhafter Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung, oder des kirchlichen Vertrags — das Symbol. Als Bestreiter jeder Art von Symbol hat sich besonders Hr. Pahl hervorgestellt. pag. 19. Note und in den §§. 22—26. wird so bestimmt, als möglich, jede Art von Symbol, jede förmliche Aufstellung, Bestimmung und Festhaltung selbst der Grundsätze als unstatthaft verworfen. „Als Grund und verknü-

pfendes Band des kirchlichen Vereins wird §. 5. einzig die Ueberzeugung zuläſsig gefunden, welche aber eine gemeinsame seyn müsse, weil sonst kein Grund zu kirchlichem Zusammentritte vorhanden wäre. Die Gemeinsamkeit der Ueberzeugung fordere aber nicht Einheit der Ansichten, Meinungen und Vorstellungsarten; sie sei schon vorhanden, wo Uebereinstimmung in den Grundsätzen (?) bestehe, in denen der Geist und das Wesen des gemeinsamen Glaubens sich ausspreche, und wo gleicher Zweck, gleiche Gesinnung, gleiche Hoffnung die Interessen und Herzen verbinde." Es muſs doch befremden, wie Hr. Pahl eine rein ideelle Uebereinstimmung in den Grundsätzen des religiösen Glaubens als das verknüpfende Band eines kirchlichen Vereins hinstellen konnte; denn gesetzlich betrachtet, muſs Hr. Pahl, nach seiner oben aufgeführten Erklärung in dem kritischen Anhange, selbst gestehen, würde eine solche rein ideelle Gemeinsamkeit nur in der Uebereinkunft bestehen, nichts Kirchlichgemeinsames haben zu wollen. Denn jene Gemeinsamkeit der wesentlichsten Grundsätze, wenn sie nicht gesetzlich ausgesprochen ist, existirt rechtlich gar nicht. Hr. Pahl hätte §. 5., als kirchlichen Verband, gemeinsame Kirchenordnung und äuſsern Kultus und gemeinsame Kirchendisciplin angeben und sich darauf beschränken sollen. Freilich mag es ihm selbst sonderbar vorgekommen seyn, sich eine Kirche constituiren zu lassen, ohne ostensibeln Zweck, ohne gesetzlich zu wissen, warum, und es ist ihm vielleicht das Wort Bäumers (die Presbyterial-Verfassung in ihrer Begründung und ihrem Werthe dargestellt, Hamm. 1823.) beigegangen: „Es scheint, als sei das Bekenntniſs zur evangelischen Kirche nur etwas verneinendes und sage aus: Man sei kein Jude, kein Muhamedaner, kein Katholik, oder

gehöre überhaupt nicht zu einer religiösen Gemeinschaft und die evangelische Kirche sei eine ohne Verbindung mit einander stehende Menge von Menschen, die überhaupt kein religiöses Bekenntniſs haben, und denen die Obrigkeit Moralprediger halte."

Doch hören wir die Gründe Hrn. Pahls ab, aus welchen er sich gegen jeden symbolischen Verband erklärt, um durch Beurtheilung derselben die richtige Ansicht vom Symbole vorzubereiten, um welche es unserer Zeit, welche angefangen hat, über das Schicksal unserer symbolischen Bücher zu entscheiden, besonders Noth thut. §. 23. p. 176. „Während die Reformatoren die heil. Schriften für die Quellen und den Grund des Glaubens erklärten, räumten sie zugleich ein,

a. daſs so wie das Urtheil über ihre Aechtheit, also auch das Verständniſs ihres Sinnes lediglich von der selbstständigen Ueberzeugung eines jeden Christen abhänge." ähnlich Hr. Stephani p. 193, Note Nr. 1. Wahr ist an diesem Satze 1) die Reformatoren muſsten der Behauptung, daſs die Erklärungen der Väter und der Kirche über den Sinn der heil. Schriften authentisch seien und unbedingt angenommen werden müssen, widersprechen. 2) Wahr ist, daſs sie sich selbst keiner Inspiration und Infallibilität bewuſst waren; aber eben so wenig konnten sie der subjektiven Ueberzeugung jedes andern eine Infallibilität zuschreiben. Sie hätten also nur entweder ganz an der Ausmittlung der Wahrheit verzweifeln, alle Uebereinstimmung über den Sinn der heil. Schrift, als unmöglich aufgeben, oder aber auf Mittel denken müssen, sich der objektiven Wahrheit ohne infallibeln Ausleger wenigstens möglichst anzunähern. Was nun die erste Seite dieser Alternative anlangt, so wis-

Digitized by Google

sen wir von unseren Reformatoren das gerade Gegentheil. Zwar hat Hr. Stephani p. 193. die Behauptung vorgebracht, „daſs es Hauptgrundsatz der protestantischen Kirche sei, die Einheit beruhe nicht in der Annahme völlig übereinstimmender Lehre." Wir waren immer der Meinung, die Reformatoren haben, je mehr sie anderweitige kirchliche Bande fallen lieſsen, desto inniger und fester an der Einheit der Lehre gehalten, und wir haben z. B. folgende und ähnliche Stellen unserer Symbole immer in diesem Sinne verstanden: Apolog. ed. Baumgarten p. 299. „Wir reden nicht von einer erdichteten Kirche, die nirgends zu finden wäre, sondern wir sagen und wissen, daſs diese Kirche wahrhaftig auf Erden ist und bleibet, und daſs dieselbige Kirche habe die äuſserlichen Zeichen, das Evangelium und die Sakramente," und zwar p. 294. treffen diese Zeichen nur zu, „wo das Wort Gottes *rein* gehet und die Sakramente *recht* verwaltet werden." Wir konnten auch über den Sinn solcher und ähnlicher Erklärungen um so weniger zweifelhaft seyn, wenn wir hörten, wie Luther nach Planks Geschichte des prot. Lehrbegriffs I. p. 19 sqq. es selbst den Päbsten zum Vorwurf machte, daſs sie nicht streng genug über die Einheit der Lehre und des Glaubens gehalten, und wenn wir sahen, wie er den Schweizern die Hand der Versöhnung verweigerte, weil keine Uebereinstimmung in einem für grundwesentlich gehaltenen Punkte mit ihnen zu erzielen war; und wenn endlich Melanchthon, Declamationes ed. Richardii III. p. 569. den Zustand der Kirche einen „cyclopischen" nennt, „wo keiner auf den andern, jeder nur sich selber höre." Es wollte uns lange wundern, woher doch wohl Hr. Stephani seine Notiz habe; daſs es unsern Reformatoren gar nicht so sehr um Uebereinstimmung des all-

Digitized by Google

gemeinen Glaubens und der öffentlichen Lehre ihrer Kirche zu thun gewesen sei, bis wir endlich p. 150. die Quelle entdeckten. Hr. Stephani glaubt nämlich gefunden zu haben, daſs unter dem Titel: traditiones humanae von der Augsb. Conf. Art. 7. dogmatische Symbole verworfen worden seien. Er hätte indessen nur den 15ten Artikel de ritibus ecclesiasticis und den 8ten Artikel der Apologie de traditionibus humanis, welcher sich eben als Erläuterung des 15ten Artikels der Confession giebt, nachlesen dürfen, um zu finden, daſs unter diesem Titel ausschlieſslich Ritualvorschriften gemeint sind, welchen alle religiöse Verbindlichkeit abgesprochen wird, wenn sie ihren neutestamentlichen Ursprung nicht dokumentiren können. — 'Die einfachste Folge aus dem Miſstrauen gegen alle subjektive Infallibilität ist, die objektive Wahrheit, wenn man nicht ganz daran verzweifeln will, durch gemeinsame Verständigung wenigstens in möglicher Annäherung zu suchen. Diese Ansicht sanktionirten wenigstens unsere Reformatoren feyerlich durch den 1533 von der theologischen Fakultät zu Wittenberg eingeführten Doktoreneid, dessen Schluſs also lautet: „und wenn finstere und schwere Streite einfallen, will ich allein nichts sprechen, sondern zuvor rathschlagen mit etlichen der Aelteren, so die Kirche lehren." Welche Verpflichtung Melanchthon, Declamat. III. p. 568. sqq. gegen Osiander, der sie angegriffen, also kommentirt: „utrumque periculosissimum est, praecipitanter judicare et ἰδιοβȣλευειν. Unus vir non videt omnia; quare melius est, nos diffidentes nostris judiciis aliorum peritorum consilia quoque audire. In judicando diligentiam, modestiam, addo etiam consociationem flagitamus." Indessen wird man sich natürlich zu bescheiden haben, daſs eine solche gemeinsame Verständigung, wenn auch

einer ganzen Kirche nie Infallibilität, sondern nur relative Wahrheit hat.

Eben so wenig, als unsere Reformatoren den Einzelnen lediglich an seine eigene Einsicht und Ueberzeugung verwiesen, folgte aus jenem Grundsatz (daſs die heil. Schrift einzige Glaubensquelle sei) wie Herr Pahl

b. will: „daſs sie die Vernunft (!) als die Leiterin und Richtschnur des Menschen im Gebiete des Denkens und Glaubens und als die Richterin über jede in diesem Gebiete hervortretende Auktorität anerkannt hätten.“ Luther sagt zum 90. Psalmen: „In äuſserlichen und weltlichen Geschäften ist der Mensch witzig und vernünftig; aber in geistlichen und göttlichen Sachen, was der Seelen Heil betrifft, da ist der Mensch wie eine Salzsäule, wie Kloz und Stein, wie ein todt Bild, das weder Augen noch Mund, weder Sinn noch Herz brauchet.“ Die Apologie spricht die Kompetenz und die Lieblingsrichtung der rein-menschlichen Vernunft sehr treffend aus p. 157: „dieweil das natürliche Gesetz in aller Menschen Herzen angeboren und geschrieben ist, will sie wähnen, sie habe genug am Gesetz.“ Wenn Hr. Pahl zu Begründung seines Satzes der Vernunft die Interpretation der heil. Schrift in letzter Instanz zuschreibt, so mag ihm die Con. Formel p. 81. antworten: „wenn schon die allersinnreichsten und gelehrtesten Leute das Evangelium lesen oder hören, so können sie dennoch dasselbige aus eigenen Kräften nicht vernehmen, fassen, verstehen, noch glauben, sondern je gröſsern Fleiſs und Ernst sie anwenden, diese geistlichen Sachen mit ihrer Vernunft zu begreifen, je weniger sie verstehen oder glauben, sondern solches alles für Thorheit und Fabel halten, ehe sie durch den heil. Geist erleuchtet werden;“ wenn Hr. Pahl aber weiter

Digitized by Google

das Urtheil über die Gründe der Beglaubigung der christlichen Offenbarungs-Thatsache vor den Richterſtuhl der Vernunft zieht, so hat er Vernunft und Verstand verwechselt. Freilich muſs Hr. Pahl p. 178. selbst gestehen, daſs diese seine Ideen nicht so ganz deutlich in dem Bewuſstseyn der Reformatoren vorhanden waren (!)

c. Wenn es p. 185. heiſst: „in der evangelischen Kirche könnte eine dogmatische Norm nur im offenbarsten Widerspruche mit den Grundsätzen bestehen, auf denen sie beruht," so gilt diese Einwendung, so wie der p. 188. angezogene Ausspruch des würdigen Hrn. Eschenmayers nur gegen ein infallibles, unveränderliches, katholisches Symbol, nicht aber gegen ein durch fortgehende Revision der fortschreitenden bessern, durch die heil. Schrift gebildeten Ueberzeugung sich anpassendes protestantisches Glaubensbekenntniſs; ein Charakter des prot. Symbols, welchen Hr. Pahl p. 192. Note ** selbst kennt. — Allerdings wollten also, was Hr. Pahl p. 189.

d. anführt: „unsere Symbole nur Bekenntniſs des damaligen allgemeinen Glaubens der prot. Kirche ohne absolute Verbindlichkeit für die zukünftige Kirche seyn;" aber sie bleiben in ihrer vollen Gültigkeit, als Ausdruck gemeinschaftlichen Glaubens und somit als Lehrnorm unserer Kirche, bis sie revidirt oder neue Symbole von der ganzen prot. Kirche aufgestellt werden α. weil die prot. Kirche, ohne aufzuhören, eine Kirche zu seyn, nie ohne Symbol seyn darf β. weil sie, wie Hr. Pahl nach seiner p. 34. abgegebenen Erklärung selbst eingestehen wird, gegenüber vom Staate, die gesetzlich ausgesprochenen Grundsätze, auf welche hin sie rezipirt ist, nicht aufgeben darf, ohne mit ihm die Aufstellung eines neuen Symbols verabschiedet zu

haben. Auf jeden Fall, wenn die prot. Kirche gesonnen wäre, in Zukunft ohne Symbol zu seyn, müſste sie dazu förmliche Staatserlaubniſs nachsuchen; wir zweifeln aber sehr, ob ein vernünftiger Staat, einen so einfluſsreichen Organismus wird der ungebundensten Willkühr preisgeben wollen. Warum

e. „die Aufstellung eines öffentlichen Lehrbegriffs der christlichen Erkenntniſs den Charakter der Perfektibilität entzöge," sehen wir nicht ein, wenn eine besonnene, fortgehende Revision desselben (wie nach Note ** p. 192. in der prot. Kirche) Grundsatz ist. Im Gegentheil finden wir darin die einzige Möglichkeit solcher Perfektibilität; denn wenn es nichts Gemeinsambestehendes gäbe, jeder nur lehren und predigen dürfte, was er wollte, so könnte es nicht anders kommen, als daſs immer einer wieder niederrisse, was der andere baute, und jedesmal von vorne anfangen wollte; da ist kein Fortschritt in der Erkenntniſs und Auffassung der christlichen Wahrheit möglich; eine solche Kirche kann zu gar keinem Glauben mehr kommen.

f. „durch eine Lehrnorm würde den Lehrern ein Zwang aufgelegt, den sie bei seinem offenbaren Widerspruche mit ihrer sonstigen, wohlbegründeten Ueberzeugung nur sträubend ertragen könnten." „Es wäre Tyranney, meint Hr. Stephani, und Unterdrückung der kirchlichen Freiheit, den nur (?) auf das Evangelium verpflichteten Lehrern vorzuschreiben, was sie selbst glauben und andere lehren sollen." Aber die Glaubensfreiheit einer ganzen Gemeinde soll der Willkühr eines neologischen Predigers preisgegeben werden; ich soll, um mich an die Stelle eines Laien zu versetzen, den mir heiligen, theuren Glauben, indem ich mich erbauen will, wenn ich zur Kirche komme, weggelehnt, wenn nicht miſshandelt sehen, ich soll mir von einem

Digitized by Google

selbstklugen Prädikanten seine Weisheit, die ihm gerade beigegangen, zudringlicherweise andemonstriren, mit seiner höchsteigenen, infallibeln Exegese ihn mir, so oft er will, kommen lassen. In der That ich weiſs keine empörendere, anmaſsendere Stellung, als die eines dissentirenden Predigers gegenüber von seiner Gemeinde. Schmalz p. 8: „Wenn die Lehrer selbst die Wahl der öffentlichen Lehre sich anmaſsen wollten, so wäre das die freche Forderung, daſs ihre jedesmalige subjektive Religion nun auch die objektive ihrer Gemeinden seyn solle." „Wir glauben mit gemeinsamer Ueberzeugung," nicht „ihr sollt glauben nach der Ueberzeugung des Demonstranten," ist die Sprache des Predigers, wo immer die Glaubensfreiheit der Gemeinde nicht der willkührlichen Despotie des geistlichen Standes preisgegeben ist. Doch Hr. Pahl hat p. 187. sich selbst geantwortet: „allerdings ist der Lehrer durch seinen Vertrag mit der Gemeinde verbunden, den christlichen Wahrheiten (aber nicht was etwa der einzelne als solche aus dem Neuen Testamente herausgebracht, sondern was durch gemeinsame, gesetzlich ausgesprochene Stimme der Kirche dafür erkannt worden ist) nicht nur nicht zu widersprechen, sondern sie zu verkündigen und in den Gemüthern seiner Zuhörer zu befestigen; und ist er nicht davon überzeugt, so verpflichtet ihn sein Gewissen, sein Amt niederzulegen." Oder, setzen wir hinzu, hat die Kirche das offenbarste Recht, ihn fortzuschicken. „Solche Lehren aber, die den Grund und das Wesen des Christenthums nicht berühren," nämlich die von der Individualität abhängenden Ansichten und Vorstellungsarten „können und sollen den Lehrern frei bleiben," allerdings! aber gehören nicht auf die Kanzel.

Digitized by Google

g. Warum nach p. 187. Note „die Behauptung des Hrn. Schmalz p. 8:" „daſs ja das schon ein Symbol sei, daſs die heil. Schrift (ausschlieſsliche) Norm der Lehre seyn solle," „ein in die Luft gehender Streich seyn soll, weil der Glaube an das normative Ansehen der heil. Schrift der Bildung der evangelischen Kirche vorausgehe, ein Symbol aber erst gegeben werden könne, nachdem die kirchliche Gesellschaft sich konstituirt habe," das begreifen wir nun gar nicht; wir waren immer der Meynung, das Symbol sey recht eigentlich die Konstitutionsakte einer Kirche.

h. Der historische Beweis gegen die Auktorität der Symbole in der prot. Kirche ist Herrn Pahl besonders verunglückt, wenn er p. 195. hinwirft: „Zwar Luther und seine nächsten Gehülfen beschränkten sich darauf, von den Lehrern blos eidliche Versicherung auf ihr Verharren bei der reinen biblischen Lehre anzunehmen." Und Hr. Stephani hätte mit dem Vorwurfe der Unwissenheit und unverschämtesten Ignoranz zurückhalten sollen, wenn er p. 193. Note beibringt: „der Zweck der Augsb. Confession habe nie darin bestanden, eine Glaubensvorschrift für die prot. Kirche zu entwerfen." Anno 1533 wurde von Luthern und der Wittenbergischen theologischen Fakultät der bekannte Wittenbergische Doktoreneid eingeführt, nach welchem vergl. Anton Geschichte der Conc. Formel. II. p. 14. die Doktoren der theologischen Fakultät die drei oekumenischen Symbole und die Augsb. Conf. zu unterschreiben, die Magister der Weltweisheit aber und die Doktoren der übrigen Fakultäten öffentlich zu beschwören hatten, und der wörtlich also anfängt: „Ich N. N. gelobe dem ewigen Gott, Vater unseres Herrn Jesu Christi, und dem heil. Geiste, daſs ich mit Gottes Hülfe der Kirche treulich dienen will mit der Lehre des Evange-

Digitized by Google

liums ohne alle Verfälschung und beständiglich vertheidigen die drei Symbole, nämlich das Apostolische, Nicänische und Athanasii; und will beständiglich bleiben in der Einhelligkeit der Lehre, die begriffen ist in der Augsburgischen Confession."

i) Endlich die Untauglichkeit unserer bestehenden Symbole für den untergelegten Zweck hätte Hr. Pahl nicht so entschieden behaupten sollen, wenn wir damit auch nicht läugnen wollen, daſs sie einer Revision um so mehr bedürfen, als sie nicht reine Bekenntnisse sind; denn noch immer machen ihre Grundbestimmungen, die doch allein als symbolisch zu betrachten sind, den lebendigen Glauben unseres Volkes aus, welchen einigermaaſsen zu respektiren, unsere Prediger sich denn doch nicht entziehen können.

Abergläubische Auswüchse, dergleichen Hr. Pahl p. 199., aber in's Grelle gezogen, bemerklich gemacht, gehören den Lutherischen Katechismen an, die von der Concordien-Formel selbst als bloſs für die Laien und gar nicht für den wissenschaftlichen und dogmatischen Gebrauch bestimmt angesehen werden. Wenn Hr. Pahl ächtprotestantische Dogmen als Auswüchse betrachtet, so liegt die Schuld nicht an unsern Symbolen.

k) Der Vorschlag zeitgemäſser Revision der Symbole wird p. 202. durch die Bemerkung abgefertigt, diese Vorschläge bezielen die Erneuerung einer Institution, deren Verfall als ein glückliches Ereigniſs betrachtet werden müsse. Ungeachtet all dieser Gründe haben Hr. Pahl und Stephani selbst die Nothwendigkeit des Symbols, als eines wesentlichen Bestandtheils der kirchlichen Gesetzgebung, des kirchlichen Vertrags ausgesprochen, und es freut uns, so schätzbare Autoritäten der allgemeinen Stimme unserer Kir-

Digitized by Google

chenrechtslehrer über die Unentbehrlichkeit des Symbols zum kirchlichen Verbande beizählen zu dürfen.

Die Unerläſslichkeit des Symbols gegenüber vom Staate einmal hat Hr. Pahl so entschieden als möglich ausgesprochen p. 34. „Kirchliche Gemeinschaften, die sich auf's neue bilden, können die Rechte einer Korporation erst dann erlangen, wenn sie nach vorausgegangener Prüfung ihrer Lehren und Institutionen von dem Staate anerkannt sind." Hr. Pahl erkennt es also doch selbst an, daſs dem Staate nicht zugemuthet werden kann, einen gesellschaftlich organisirten Verein, der gar keinen bestimmten Lehrbegriff hätte, der also gar keine bestimmte Grundsätze öffentlich und gesetzlich anerkennen und festhalten wollte, in sich aufzunehmen. Hat aber der Staat das Recht, von einer aufzunehmenden Korporation zu verlangen, daſs sie bestimmte, ostensible Grundsätze habe, und hat er sie eben darauf hin aufgenommen; so wird er sie verbindlich machen, dieselben nun auch wenigstens so lange festzuhalten, bis sie ihm bei etwa veränderter allgemeiner Ueberzeugung ihre neuen Grundsätze eben so förmlich vorgelegt und seine Bestätigung abgewartet haben wird, „wobei es p. 36. gar keinen Unterschied macht, ob diese Grundsätze die Disciplin oder den Ritus betreffen, oder ob sie dogmatischer Natur sind." Ganz einverstanden ist damit Hr. Stephani p. 114. zu dem II. Theil, tit. VI., §. 26. des preuſsischen Landrechts: „die Verhältnisse und Rechte der Korporationen sind nach den bei ihrer Errichtung geschlossenen Verträgen — und nach den auch in der Folge unter Genehmigung des Staats abgefaſsten Schlüssen zu beurtheilen," wenn es in der Anmerkung heiſst: „sehr weise wird auch der Beschlüsse gedacht, welche die prot. Kirche vor Kaiser und Reich

Digitized by Google

durch ihre Repräsentanten gefaſst und in den symbolischen Büchern aufbewahrt hat. Auch gehören dahin diejenigen, welche die Kirche auf allgemeinen Versammlungen künftig noch fassen wird."

Innere Nothwendigkeit des Symbols zum Bestehen des protestantisch-kirchlichen Verbandes.

Zwar erklärt Hr. Pahl p. 248: „die Gesetzgebung der evangelischen Kirche könne keine Bestimmungen über die Lehre enthalten, welche für ihre Mitglieder verbindlich wären," es wird aber in derselben Periode zum Umfang des Gesetzgebungs-Rechtes der evang. Kirche gerechnet „die Einführung und Verbesserung der öffentlich gebrauchten Erbauungs- und Lehrbücher." Letzteres sind doch wohl gesetzlich verbindliche Vorschriften für die öffentliche Lehre; oder sollten etwa die hierüber gegebenen Gesetze, wie das freilich in unserer Kirche nicht ohne Beispiel wäre, als nicht gegeben betrachtet werden und jedem Geistlichen alle Willkühr frei stehen, diesen öffentlich eingeführten Lehrbüchern zu widersprechen oder wohl auch sie mit andern zu vertauschen. Ein öffentlich eingeführtes Lehrbuch, ein Katechismus z. B. ist doch wohl ein Symbol für den Volksunterricht; ein Konfirmations-Bekenntniſs, dergleichen alle Mitglieder unserer Kirche abzulegen haben, ist die feierlichste Aussprache und Anerkenntniſs gemeinsamer Grundsätze. Sollen diese dogmatischen Gesetze etwa blos dem Laien gelten und der Geistliche über dem Gesetze stehen? Mit Recht bemerkt indessen Hr. Stephani p. 74, daſs eine einzelne Landeskirche „ein einzelner Theil (der protestantischen Kirche) von den konstitutiven Grundsätzen, welche in der Bibel und in unsern symbolischen Büchern enthalten sind, nicht abtrünnig werden darf, ohne die kirchliche Gemeinschaft aufzugeben und eine

neue Kirche zu bilden." Die dogmatische Gesetzgebung einer einzelnen Partikularkirche ist also eigentlich mehr exekutiv und die Landes-Katechismen, und Landes-Confirmations-Bekenntnisse könnten als bloſse Abflüsse der allgemeinen Symbole betrachtet werden, wenn nicht denn doch auch jede einzelne Kirche das Recht und die Pflicht hätte, in auſserwesentlichen Punkten ihre Bedürfnisse und etwa abweichende Ansichten geltend zu machen. Indessen also, dieſs folgt nachgerade, bestehen die alten Symbole für die Totalität der protest. Kirche noch immer in ihrer Geltung fort. Stephani p. 195. Note „wir Protestanten bekennen uns noch immer zu denselben, ob sie schon viele Meinungen enthalten, die nach unserer jetzigen Ueberzeugung nicht mit der Lehre des Evangeliums übereinstimmen." Das sollten wir nicht thun, sondern sie revidiren. „Aber das Wahrzeichen unserer Vereinigung zu einer wahren evangelischen, Christum als unser einziges Oberhaupt verehrenden und sein Evangelium für die einzig richtige Glaubensquelle haltenden Kirche sind und bleiben uns unsere symbolischen Bücher." Der Gesetzgebung der protestantischen Kirche, aber nur der ganzen Kirche, steht also als Hauptbestandtheil zu, nach dem königl. baier'schen Edikt §. 38, a. der Gegenstand der Glaubenslehre; Krug p. 54. „Gewisse Dogmen, welche den Glauben der Kirche im Ganzen darstellen sollen." Schmalz p. 8.

Es ist indessen nicht oft genug zu wiederholen, was Hr. Schuderoff p. 66. ausgesprochen und wir oben mehrmals angedeutet: „Selbst die Symbolischen oder Bekenntniſs-Bücher giebt die Kirche nicht als unabänderliche Lehrvorschrift, sondern blos als den Codex, in welchem die Ansichten derer, welche gerade zu dieser und dieser Zeit die Repräsentation der Ge-

meinden bildeten, niedergelegt seien; eingedenk, daſs sie als unabänderliche und stehende Vorschrift geltend machen zu wollen, den freien Geist bannen und das Lebensprincip des Protestantismus tödten hieſse." „Ueber *schriftstellerische Versuche*, derselbe p. 67. „maſst sich die Repräsentation der Kirche keine Entscheidung an;" (ausgenommen jedoch populäre Volksbearbeitungen und offenbare Angriffe an den gemeinschaftlichen Glauben!) „Das gelehrte Publikum hat seine eigene Richterstühle."

Endlich lassen wir *Hrn. Pahl* mit voller Uebereinstimmung die *Einschränkung* gelten p. 181. „Verschiedenheiten in (unwesentlichen) Ansichten und Vorstellungsarten stören die Uebereinstimmung im Glauben nicht, da sich derselbe nur an diejenigen Thatsachen und Lehren hält, die als Grundlagen der durch das Christenthum bezielten Beruhigung und Veredlung des Menschen sich ankündigen." Das meynen wir auch; indessen wird sich diese Einschränkung bei einem durch gemeinsame Verständigung zu Stande gekommenen Symbole nothwendig von selbst ergeben; wodurch man denn auch all der difficilen Fragen über das Wesentliche und Unwesentliche gänzlich überhoben ist. Aber so weit wenigstens muſs der religiöse Glaube ein gemeinsamer seyn und als solcher symbolisch fest gehalten werden, wenn die protestantische Kirche nicht aufhören soll eine christliche und überhaupt eine Kirche zu seyn.

c. *Eigenthümliche Geltung der rechtlichen Elemente der Kirche.* Bei diesem Punkte erst wird die Unterscheidung zwischen jus divinum und jus humanum ihre Wichtigkeit erproben. Es ergiebt sich uns nämlich dadurch eine *dreyfache Art von Verbindlichkeit der rechtlichen Elemente der Kirche* eine *religiöse*, eine *ver-*

tragsmäſsige und eine gemischte. Die religiöse Verbindlichkeit z. B. des Glaubens an Christus, der Sakramente schlieſst natürlich jeden menschlichen Zwang aus; ihre Exekution bleibt Gott anheimgestellt. Die vertragsmäſsige Verbindlichkeit kirchlicher Rechtselemente wird von Hrn. Stephani in folgenden §§. des preuſsischen Landrechts ausgesprochen. Theil II. tit. VI. §. 37. „Jedes in die Korporation eintretende Mitglied unterwirft sich eben dadurch der Verfassung derselben." Die Verbindlichkeit gründet sich also auf geschehene freie Einwilligung. §. 42. „Jedes Mitglied ist schuldig, seine Handlungen dem gemeinschaftlichen Zwecke gemäſs einzurichten und zur Erreichung desselben mitzuwirken." Mit Recht bemerkt Hr. Stephani zu diesem §. „fast schien es in der letzten Zeit, als wollten sich manche Glieder unserer Kirche einbilden, sie seien ihr keine Leistungen schuldig und könnten auch ohne solche die Vortheile genieſsen, welche der kirchliche Verband ihnen verschaffe. Aber allen Rechten stehen auch Verbindlichkeiten gegenüber!" Nach §. 45. „kommt der Korporation ein Strafrecht gegen ihre Mitglieder wegen Vergehungen zu, die von denselben in dieser Eigenschaft begangen werden." Die vertragsmäſsige Verbindlichkeit ist also strafrechtlicher Exekution fähig gegen die Mitglieder einer Korporation, so lange sie solche sind und bleiben.

Der kirchliche Vertrag ist indessen von Seiten der Gesammtheit sowohl, als von Seiten des einzelnen jeden Augenblick aufkündbar. Darüber ist und kann nur Eine Stimme seyn, daſs sowohl die Gesammtheit das Recht hat, Mitglieder, welche ihre Verpflichtung nicht erfüllen oder dem Zwecke der Vereinigung

Digitized by Google

vorsätzlich und beharrlich widerstreben, für ausgetreten zu erklären; als jedem Einzelnen der Austritt aus der Kirche freistehen muſs. Solche vertragsmäſsige Verbindlichkeit haben in der protestantischen Kirche ihre Liturgie, ihre Disciplinargesetze und überhaupt ihre ganze Kirchenordnung.

Gemischte Verbindlichkeit hat ihr Symbol. Wir haben oben unsere gerechte Indignation über die gemeine Auffassung des Glaubens an Christus als einer vertragsmäſsigen Akkommodation ausgesprochen. Demungeachtet erkennen wir an dem Symbole *etwas* Konventionelles, vertragsmäſsig zu Stande kommendes. Das Empörende der Krug'schen Darstellung liegt nur darin, daſs er Christliches und Kirchliches identifizirt, und der Vernunft gegenübergestellt hat, daſs er das Christliche selbst sinnlicher, kompakterweise als eine eigenthümliche Sache betrachtet hat, über welche wir nur so vertragsmäſsig disponiren könnten. Der Glaube an Christus ist nichts Konventionelles; denn Er hat gesagt: „wer nicht glaubt, der wird verdammt werden." Gäbe es *nun nur Ein christliches Glaubenssystem*, wie das freilich der katholische Recensent in der Tübinger Quartalschrift 1827. 1. Heft voraussetzen muſste, so könnte in Sachen des Glaubens gar nicht von einem Vertrage die Rede seyn. Aber es giebt verschiedene Auffassungen des christlichen Glaubens, welche der Protestant nur als menschliche Versuche, dem Urbilde ächtchristlicher Auffassung Christi sich anzunähern betrachten kann; und darüber sollen nun, weil wir bei den tausend sich widersprechenden Kompetenten keinem Einzelnen das Monopol der Wahrheit zugestehen können, Alle, die sich mit derselben glaubigen Unterwerfung unter Christus und zu demselben Zwecke, seine Religion sich so authentisch,

als möglich anzueignen, zusammenthun wollen, sich gemeinsam mit einander verständigen und vertragen; mit einander, sagen wir, nicht mit Christus; an den solchergestalt ausgemittelten und kirchlich aufgestellten Glauben hat denn der einzelne, als an den möglichst wahren, von individuellen Auswüchsen und Verirrungen gereinigten Ausdruck des Urchristlichen, sich anzuschliessen; und dieſs ist die religiöse Verbindlichkeit des Symbols, welche aber, weil auch durch gemeinsame Verständigung keine Infallibilität erzielt werden kann, keine unbedingte ist; und in soweit ist seine Verbindlichkeit wieder eine theilweise vertragsmäſsige.

III. Das natürliche Verhältniſs zwischen Kirche und Staat, oder Gegensatz des Kollegial- und Territorial-Systems.

Wir folgen hier hauptsächlich Hrn. Pahl, dessen Darstellung und Behandlung des schwierigen Punktes wir mit der rühmendsten Anerkenntniſs auszeichnen.

Indem wir das natürliche und wieder das konventionelle Verhältniſs zwischen Kirche und Staat in der Untersuchung trennen, haben wir es uns möglich gemacht, das Verhältniſs beider hier schon so weit zur Sprache zu bringen, als es nothwendig ist zu einem vollständigen Begriffe von dem kirchlichen Vereine; ohne uns vorerst auf Untersuchungen über die konventionellen Verhältnisse und die darauf bezüglichen Systeme z. B. das Episcopalsystem einzulassen, welche in das Detail der kirchlichen Verfassung eingreifen, und somit erst zum Schlusse unserer Untersuchung zur Sprache kommen können.

1. Staat und Kirche sind wesentlich verschiedene Institute.

a. Ihrem Zwecke nach. Krug p. 37. „Wenn

Digitized by Google

jene groſsen Menschenvereine einerlei seyn sollten, so müſsten sie auf einen und denselben Zweck gerichtet seyn." Nun ist der Staatszweck Pahl p. 23. „allgemeine Herrschaft des Rechtsgesetzes, Schutz und Sicherheit für jedes besondere Recht das irgend einer physischen oder moralischen Person zukäme." „Darum heiſst er, Krug p. 37. auch vorzugsweise eine Rechtsgesellschaft; — der Zweck der Kirche ist religiös begründete Moralität." „Die Kirche, Pahl p. 26. sieht ihr Ziel in der übersinnlichen Welt; der Staat in der sinnlichen." „Der Staat, Schuderoff p. 3. soll die Bedingungen enthalten, unter welchen Fortschritt und Annäherung an das Ideal der Menschheit in der Sinnenwelt möglich ist; denn mit dem Unsichtbaren und Uebersinnlichen, mit Gesinnungen hat und will der Staat nichts zu schaffen haben;" „weil es ihm, Krug p. 39., an aller Kompetenz fehlt, Fragen, die den Glauben und das Seelenheil betreffen, zu entscheiden; selbst wenn er für die Erziehung sorgt, thut er es eigentlich nur in bürgerlicher Hinsicht." Wie der Zweck, so sind auch

b. die Mittel, welche beide zur Erreichung ihres Zweckes anwenden, grundverschieden. Der Staat (Pahl p. 23.) beschützt die Freiheit aller durch gesetzmäſsigen Zwang; indem er gegen jede Rechtsverletzung Strafe und Entschädigung verfügt, und dem Unrecht (wenn's nöthig ist, mit Gewalt) vorbeugt. (Krug p. 36.) „Die Kirche, Pahl p. 26, will Gehorsam aus Ueberzeugung, der Staat schweigende Unterwerfung; jene besteht im Gebiete der Freiheit, dieser durch die Macht des Zwanges; jene ermahnt, dieser befiehlt; jene erinnert den Uebertreter an den Ernst des Richters, diese trägt das Schwerdt der Gerechtigkeit. Ihr könnt deshalb den Fürsten (als solchen)

Digitized by Google

nicht zum religiösen Oberhaupte des Volkes machen, ohne das Heiligste der Menschheit, das äuſsere Gewalt nie berühren soll, dieser zu unterwerfen." „Die Herrschaft über Glauben und Gewissen, Eschenmayer p. 36, ist eine andere, als diese über Gut und Leben." Krug p. 136. „Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht in derselben Hand (mit derselben Machtvollkommenheit) führt unausbleiblich zum kirchlichen und bürgerlichen Despotismus, weil der Mensch soviel Macht nicht ertragen kann. Man lese nur die Geschichte Heinrichs VIII. von England."

c. Daſs die Kirche kein bloſses Staatsinstitut, nicht blos eine Seite der Staatspolizey (denn dazu machen sie unsere Territorialisten) seyn kann, folgt sonnenklar aus dem gegenwärtigen Zusammenbestehen mehrerer Kirchen in demselben Staate. Ist denn nun der Staat katholisch oder protestantisch oder ist er beides auf einmal? „Ein Staat, Krug p. 37, kann eine Mehrheit von Kirchen in sich schliessen; diese Kirchen können aber wieder nur theilweise im Staate existiren, so daſs ihr Ganzes weit über die Gränzen des Staates hinausreicht. Sind denn nun alle diese mit dem Staate eins und dasselbe?" Falk, Aktenstücke die neue preuſsische Agende betreffend, Kiel 1827. Vorrede XIX. „Daſs katholische Regenten den Gottesdienst ihrer protestantischen Unterthanen nicht ordnen können und dürfen, versteht sich von selbst; ferner eine beständige Praxis ist dafür, daſs die Regenten sich in Ansehung der Juden und in Ansehung der in ihrem Lande existirenden anderweitigen christlichen Religionspartheien, keineswegs eine in die innere Organisation eingreifende Herrschaft erlauben." Allerdings hat noch kein Regent den Ehrgeiz gehabt, der geborene Oberrabbiner seyn zu wollen. „Wenn

Digitized by Google

aber das Verhältniſs der Regenten in kirchlichen Angelegenheiten bei allen Unterthanen nicht dasselbe ist, wie kann denn das Kirchenregiment als ein Ausfluſs der Landeshoheit angesehen werden, die nothwendig für alle Unterthanen dieselbe seyn muſs."

d. Selbst in Japan, Krug p. 136, ist man so weit gekommen, Kirche und Staat zu trennen.

e. Positive Gründe gegen das Territorial-System.

α. „Das Christenthum, Schuderoff p. 13. hat den Unterschied zwischen Kirche und Staat zuerst bestimmt hervorgehoben. (Matth. 21, 21.) Nicht zwar so, als hätte es Staat und Kirche als zwei feindselig einander gegenüberstehende Anstalten zu trennen gesucht (Röm. 13, 1. sq.) aber doch so, daſs die verschiedenen nothwendigen Bedürdnisse des einen und desselben Menschen als geschieden und in zwei besondere Gebiete zertheilt erscheinen, als die zwei Seiten der einen untheilbaren Menschennatur."

β. Unsere Reformatoren haben den Staat der unwürdigen Unterordnung unter die römische Hierarchie entledigt, aber nicht um nun ihre Kirche als Polizeianstalt an den Staat zu verkaufen, was auch die damaligen Fürsten undankbarerweise zu fordern oder nur anzunehmen, sich weit hinein geschämt haben würden; unsere Reformatoren haben sich im Gegentheile in unseren Symbolen die Unabhängigkeit ihrer Kirche von dem Staate vorbehalten, und dessen Garantie dafür zu erhalten gewuſst.

Augsb. Conf. Art. 28. p. 106. „Es sind die Unsern zu Trost der Gewissen gezwungen worden, den Unterschied der geistlichen und weltlichen Gewalt, Schwerdts und Regiments anzuzeigen. Nun lehren die Unsern also p. 108. sq.: daſs die Gewalt

der Schlüssel oder der Bischöffe sei laut des Evangeliens eine Gewalt und Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen (Symbol) und die Sakramente zu reichen und zu handeln (Liturgie) p. 111. die Gottlosen, deren gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein auszuschliessen (Disciplin). Dieweil nun p. 110. die Gewalt der Kirche ewige Güter giebt und allein durch das Predigtamt geübt wird, so hindert sie die Polizei und weltliche Gewalt überall nichts, sicut ars canendi, setzt der lat. Text hinzu, nihil impedit politicam administrationem, Rechenb. p. 38. denn das weltliche Regiment geht mit viel andern Sachen um, welcher Gewalt schützt nicht die Seelen, sondern Leib und Gut wider äusserliche Gewalt mit dem Schwerdt und leiblichen Pönen. Darum soll man die zwei Regiment, das geistliche und weltliche nicht in einander mengen und werfen.“

Auf dieses Symbol hin ist unsere Kirche von den verschiedenen Staaten aufgenommen, ihre Unabhängigkeit ist ihr vertragsmäſsig garantirt; sie hat auch

x. die Anerkennung derselben neuerer Zeit von einigen Staaten wieder erhalten. Zugesagt ist ihr solches in unserer Würtembergischen Verfassungsurkunde vom 25. Septb. 1819. §. 71. „Die Anordnungen in Betreff der innern kirchlichen Angelegenheiten bleiben der Verfassungsmässigen Autonomie einer jeden Kirche überlaſsen“ und unsere vaterländische Kirche sieht im Aufblick auf einen gerechten Regenten, „ihren treuen Schirmer,“ und eine hochgesinnte Ständeversammlung vertrauensvoll der Realisirung dieser gerechten Zusage entgegen, indem sie nicht säumen wird, so wie sie die Staats-Erlaubniſs erhalten haben wird,

in die ihr zustehende Autonomie einzutreten. Realiſirt ist diese Anerkenntniſs der Autonomie der Kirche von Seiten des Staates für die fröhlich und segenreich sich gestaltende baier'sche Landeskirche durch den §. 50. des mehr zitirten Königl. baier'schen Edikts: „Seine Majestät der König haben in mehreren Verordnungen ihren ernstlichen Willen ausgesprochen, daſs die geistliche Gewalt in ihrem eigenthümlichen Wirkungskreise nie gehemmt werden und die Königl. weltliche Regierung in rein geistliche Gegenstände des Gewissens und der Religion (cfr. §. 38.) sich nicht einmischen soll, als in so weit das Königl. oberste Schutz- und Aufsichtsrecht dabei eintritt.

Es ist eine einfache Sache um die Gerechtigkeit, und man sollte meinen, es müſste sich das alles von selbst verstehen; und dennoch hat unsere Kirche ihr einfaches, sonnenklares Recht seinem ganzen Umfange nach in Deutschland bis jetzt nur von einem katholischen Monarchen erhalten. Unwillkührlich dringt sich dann denn doch der verzweifelte Wunsch auf, der schon dem tiefblickenden Melanchthon aufgestiegen, und den er (Plank, Geschichte des Prot. Lehrbegriffs III, I. p. 92.) sich nicht gescheut gegen den Landgrafen Philipp auszusprechen: daſs sich die Fürsten und Städte ihrer Parthei gar nicht in die Vertheidigung ihrer Lehre mischen, sondern sie allein den Theologen überlassen und dem Beyspiele des Churfürsten Friedrich folgen möchten, der ja auch Luthern auf dem Reichstag zu Worms sein Abentheuer allein habe bestehen lassen. „Valde peccamus, schreibt der treue Mann um dieselbe Zeit von dem Reichstag zu Augsb. aus an Veit Dietrich, quod in aulam importamus theologiam. Quare in vita mea nihil ardentius

unquam exoptavi, quam ut me quam primum ex aulicis istis deliberationibus vel magno meo incommodo prorsus expediam."

2. Aeuſserliche Abhängigkeit der Kirche vom Staate.

a. Hiemit ist aber nun, Pahl p. 27, nur eine innere, keine äuſsere Selbstständigkeit der Kirche gegenüber vom Staate verstanden. Die Kirche besteht im Staate und ist als äuſserliches, gesellschaftliches Institut und insofern sie bürgerliche Rechte in Anspruch nimmt, dem Staate unterworfen." Schuderoff nennt in der Beziehung p. 2. den Staat das Ursprünglich-Oeffentliche.

Constantinus nach Eusebs vita Const. IV., 24. „Vos quidem in iis, quae intra ecclesiam sunt, episcopi estis; ego vero in iis, quae extra geruntur, episcopus a Deo sum constitutus."

b. Die Kirche steht zum Staate in dem Verhältnisse einer öffentlichen Korporation königl. baier'sches Edikt §. 28. preuſsisches Landrecht Th. II., tit. XI., §. 17. „Die vom Staate ausdrücklich aufgenommenen Kirchengesellschaften haben die Rechte privilegirter Korporationen." Stephani p. 70. Pahl p. 28. atque l. Pfaff origines l. J. E. Cap. IV. art. 1. „ecclesia non status civilis, sed societas in statu, sed collegium quoddam, media in civitate erectum."

c. „Ein Ausfluſs der obersten Hoheit *) Pahl p. 34. ist die Befugniſs der Staatsgewalt, darüber

*) Pfaff origines p. 200. „Ex superioritate territoriali fluit jus, juxta quod magistratus et coetibus ecclesiasticis privilegia confert, et ab omni aliorum invasione et injuriis eos defendit.

Digitized by Google

zu erkennen, ob und mit welchem Rechte eine Kirche in ihrem Bereiche bestehen soll." Jus advocatiae.

d. Dieses Recht erscheint aber bei der kirchlichen Korporation zugleich auch als Pflicht. Der polizeiliche Zweck des Staates macht ihm das Bestehen einer Kirche zum Bedürfniſs, Schuderoff p. 8. 16. Pahl p. 23. „In dem polizeilichen Streben des Staates, dem Unrecht vorzubeugen, begründet sich sein Interesse für die sittliche und religiöse Bildung seiner Bürger. Diese ist aber nicht sein unmittelbarer Zweck, sondern Mittel für seinen eigenthümlichen Zweck." „Hieraus flieſst, p. 34. die Pflicht des Staates, der Kirche zur Erhaltung ihres Bestandes und Wesens seinen Schutz zu verleihen."

e. Eben hierin liegt der Grund dafür, daſs die Aufnahme der Kirche in den Staat, nicht reine Gnadensache von Seiten des letztern ist, sondern auf einem Vertrage, Konkordate beruht. „Wie nun, Pahl p. 31., das gegenseitige Verhältniſs des Staats und der Kirche thatsächlich bestehen mag, so kann es doch nicht anders, als auf einem Vertrage beruhend und beiden Theilen bestimmte Rechte verwahrend, und bestimmte Pflichten auflegend gedacht werden" Schuderoff p. 36. „Der Staat muſs sich mit der Kirche vertragen, dieses Konkordat muſs aber deſshalb nicht gerade in irgend einer bestimmten Zeit oder an irgend einem Orte faktisch zu Stande kommen, es wird vielmehr als eine intelligible Handlung vorausgesetzt" Pahl p. 34. „Bei Kirchen, die in dem Umfange des Staatsgebiets vorhanden sind, muſs ihr rechtmäſsiger Bestand, wenn auch keine Verträge oder Gesetze darüber vorliegen, vorausgesetzt werden, und die Regierung kann ihre durch das Herkommen befe-

Digitized by Google

stigten Rechte nicht berühren, so lange ihr Geist und ihre Verfassung dem Herkommen gemäſs bleiben."

f. In diesem jus advocatiae begründet sich ein zweites höchstwichtiges Recht des Staates gegenüber von der Kirche, das jus supremae inspectionis, das Recht der Oberaufsicht. Denn hat der Staat das Recht, die Kirche in sich aufzunehmen, und soll er die Pflicht übernehmen, sie zu schützen, so muſs er auch das Recht haben, eine Einsicht von ihrer Verfassung zu nehmen, und sie zu prüfen, ob nichts dem Staatszwecke zuwiderlaufendes darin enthalten ist *).

g. Diese Prüfung und Erkenntniſs des Staats über die Verfassung der Kirche ist jedoch vorerst lediglich negativer Art, Pahl p. 37. Pfaff l. c. p. 200. Krug p. 151. Videant consules, ne quid res publica detrimenti capiat.

h. Dieses Recht der Oberaufsicht kommt in Anwendung einmal, wenn neue kirchliche Gemeinschaften innerhalb des Staasgebiets sich bilden, oder noch nicht daselbst bestehende Aufnahme finden wollen, Pahl p. 54. königl. baier'sches Edikt §. 26. 27. solche können die Rechte einer Korporation erst dann erlangen, wenn sie nach vorausgegangener Prüfung ihrer Lehren und Institutionen von der Regierung anerkannt sind.

i. Bei bestehenden, durch einen stillschweigenden oder förmlichen Vertrag aufgenommenen kirchlichen Gemeinschaften kommt dieses Oberaufsichts-Recht des Staates wieder auf eine gedoppelte Art in Anwendung;

---

*) Pfaff orig. p. 200. „Ex superioritate territoriali fluit absoluta et summa in res ecclesiasticas inspectio, qua cavetur, ne in coetu sacro quidquam agatur, quod saluti publicae nocere possit."

Digitized by Google

α. durch Vorbehalt des Placitum regium für alle von der Kirche neu zu treffende Verordnungen, Verfassungsurkunde für das Königr. Würtemberg §. 72. „Dem Könige gebührt das oberstnoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirchen. Vermöge desselben können die Verordnungen der Kirchengewalt ohne vorgängige Einsicht und Genehmigung des Staatsoberhaupts weder verkündet, noch vollzogen werden." Königl. baier'sches Edikt §. 58. Pahl p. 36. „Nicht die Gesetzgebung der Kirche an sich, wohl aber die Vollziehung der Gesetze, erleidet durch die Staatsaufsicht in sofern eine Beschränkung, daſs die letztern nicht in Kraft gelangen können, es sei denn, daſs sie erst der Staatsgewalt vorgelegt worden, damit von ihr ersehen werde, ob durch sie dem anerkannten Charakter der Kirche keine Veränderung *), dem zwischen der Kirche und dem Staate bestehenden Vertrage keine Verletzung und dem Interesse des Staates keine Beschädigung zuwüchse; dabei macht es bei den allgemeinen kirchlichen Gesetzen keinen Unterschied, ob sie die Disciplin oder den Ritus betreffen, oder ob sie dogmatischer Natur sind; denn die Prüfung von Seiten des Staats bezieht sich ja blos auf die rechtliche Zulässigkeit und ist rein-negativer Natur."

β. In Beziehung auf die vertragsmäſsig bestehende Verfassung der Kirche begründet das Oberaufsichts-Recht ein Reformationsrecht **) des Staates. Es

---

*) Was jedoch noch keinen absoluten Verwerfungsgrund dem Staate an die Hand gäbe, sondern nur die Verabschiedung eines neuen Grundgesetzes herbeizöge.

**) Wir sprechen hier nur von den natürlichen Elementen des Reformationsrechtes, von den konventionellen unten.

kann sich ja im Verlauf der Zeit ergeben, daſs der Staat in dem Vertrage mit der Kirche sich und seine Rechte in etwas versehen, wo ihm denn nicht zugemuthet werden kann, sich bei dem Bestehenden zu beruhigen. „Es kann sich, Pahl p. 40., begeben, daſs die Staatsgewalt Lehren und Gebräuche der Kirche als schädlich für das allgemeine Wohl, oder als feindselig gegen sich selbst, oder als abergläubisch und der Sittlichkeit nachtheilig erkennt." „Hier kann aber der Staat gegen kirchliche Meinungen und Institutionen, die von ihm einmal anerkannt sind, nicht gewaltsam eingreifen, weil sein Begriff von ihrer Zulässigkeit sich geändert hat; er ist im Gegentheile in diesem Falle rechtlich gehalten, den Weg der Unterhandlung zum Behufe einer Modifikation seines Vertrages mit der Kirche einzuschlagen. Stephani p. 57. Note. „Reformationsrecht des Staates ist aber denn doch das Recht, die Kirche mit Gewalt anzuhalten, alles in ihr sich vorfindende Feindliche gegen den Staat zu vernichten; aber kein Recht, den bisherigen Gottesdienst unmittelbar abzuschaffen und einen neuen einzuführen, oder die bestehende Kirchenverfassung aufzuheben und eine neue anzuordnen; denn sonst müſste einem Landesherrn auch zukommen, das Christenthum abzuschaffen, und eine Anbetung des Teufels anzuordnen." Reformationsrecht des Staates in Bezug auf die Kirche ist nach Krug p. 189—191. „das bloſse Recht des Antrags," welcher aber durch die Drohung, im Falle die die Kirche nicht sich selbst eine andere Verfassung geben und mit dem Staate verabschieden würde, womit er sich beruhigen könnte, seinen Schutz zurückzunehmen, sehr verstärkt und eindringlich insinuirt werden kann. Reformationsrecht ist also Veranlassung von Synoden, nicht eigentlich Konvokation, wel-

che Hr. Eschenmayer p. 91. dem Regenten zusprechen will, auch gehört dieses Recht nicht zur Advokatie, sondern zur Inspektion.

k. Obige allgemeine Bestimmungen über das Schutzrecht des Staates schlieſsen die weiteren Fragen noch nicht aus: 1. Hat der Staat das Recht, seine Bürger an ein bestimmtes Glaubensbekenntniſs zu binden? 2. Hat er nicht wenigstens das Recht, bestimmte Glaubensbekenntnisse zu bevorzugen?

Die erste Frage wird entschieden verneint Pahl p. 38. Krug. p. 155. Stephani p. 61. Eschenmayer p. 90. Schuderoff p. 46. Königl. baier'sches Edikt §. 1. 2. Würtembergische Verfassungsurkunde. §. 27. „Jeder ohne Unterschied der Religion genieſst im Königreiche ungestörte Gewissens-Freiheit." Hr. Krug indeſsen hat diesem Satze p. 155. eine Ausdehnung und Anwendung gegeben, welche wir nicht billigen können, wenn er sagt: „Jedem Bürger steht es frey sich zu dieser oder jener Religionsgesellschaft zu halten, oder auch zu gar keiner." Ich weiſs doch nicht, ob der Staat das kirchliche Zusammenleben nicht als Gewähr für die bürgerliche Rechtlichkeit unerläſslich erachten dürfte, nicht wegen des Kirchgehens, worüber sich Hr. Krug ausläſst, sondern wegen der allein in kirchlichem Vereine möglichen sittlich-religiösen Kontrolle und Disciplin. Freilich hat dermalen der Staat noch kein so feines Gefühl für bürgerliche Rechtlichkeit, daſs ihm gerade so viel an sittlich-religiöser Begründung derselben liegen würde. Nordamerika, worauf sich Hr. Krug beruft, ist uns kein Beweis; dort haben die Leute noch mehr Raum, sich frey und ungebunden zu bewegen; und überdieſs weiſs man ja allgemein, wie erbärmlich es in Nordamerika mit der bürgerlichen Rechtlichkeit

steht, eben wohl, weil der Staat irreligiös ist. Auf jeden Fall, wird Hr. Krug zugeben, daſs der Staat das Recht hat, auch dem Separatisten sein Glaubensbekenntniſs abzuverlangen.

Die Beantwortung der 2ten Frage: Hat der Staat nicht wenigstens das Recht, gewisse Glaubens-Bekenntnisse zu bevorzugen? ist ungleich schwieriger. Hr. Krug ohne weitern Grund: Nein! Hr. Pahl p. 35. „Wo der Staat einen Unterschied zwischen herrschenden und geduldeten kirchlichen Partheien macht, geshieht es vermöge eines Urtheils, das zu fällen, der Staat sich nur durch Anmassung gestattet.“ Doch liegt wohl in der folgenden Bemerkung bereits eine mögliche Beschränkung: „Auf seinem Standpunkte müssen alle Kirchen, so verschieden ihre Dogmen und Gebräuche seyn mögen, im Besitze gleicher Berechtigung erscheinen, so lange sie sich seiner Gesetzgebung und seinen Verwaltungsnormen fügen.“ Wenigstens gründet sich der Widerstand der englischen Torys gegen die Emancipation der Katholiken eben auf den Grund: daſs in dem Wesen des Katholizismus ein der englischen Verfassung zuwiderlaufendes Element liege, welches so nothwendig mit dem Geiste des Katholizismus verwachsen seie, daſs es durch einzelne Erklärungen, wenn auch des ganzen Klerus, nicht hinweggeräumt werden könne. Dieses Urtheil kann nicht wohl für inkompetent erklärt werden aus dem Grunde, weil der Staatsmann kein dogmatisches Urtheil habe; denn es ist aus der allgemeinen Erscheinung der katholischen Kirche abstrahirt.

Schuderoff p. 47. „erklärt zwar eine Staatsreligion für eine Gotteslästerung und die von ihr (nicht doch, vom Staate!) ausgeübte sogenannte Duldung

Digitized by Google

für wahre Verſündigung an der Menschheit;“ dessenungeachtet „soll nach derselben pag. ein christlicher Staat mit sich selbst in Widerspruch gerathen, so bald er Juden das Bürgerrecht ertheile, und sie gleichwohl Juden bleiben lasse.“ Auch Hr. Eschenmayer spricht p. 90. bloſs von Toleranz gegen christliche Konfessionen. Es wird kein Zweifel seyn, daſs keine christlich-bürgerliche Gemeinschaft sich z. B. einen jüdischen Beamten gefallen lassen möchte aus wohlbegründeter Furcht. Die ganze durchgängige Erscheinung des Judaismus ist staatsgefährlich, der Staat braucht gar nicht auf seine Grundsätze, auf den Talmud, zurückzugehen, worüber er ohnedieſs kein kompetentes Urtheil fällen kann. Eine konstante Erscheinung berechtigt ihn, den Juden gewisse Staatsbürgerliche Rechte, nicht aber Duldung überhaupt, vorzuenthalten.

Hat man aber dem Staate einmal das Recht eingeräumt, aus einer konstanten Erscheinungsseite eines Religionsbekenntnisses seine geringere oder gröſsere Tauglichkeit und Förderlichkeit für den Staatszweck zu beurtheilen und darnach, wenn nur unbeschadet der absoluten Gewissens-Freiheit, gröſsere oder geringere Berechtigungen zu ertheilen, so weiſs ich nicht, wie man dem Staate verwehren will, nun auch einen Unterschied zwischen den verschiedenen christlichen Bekenntnissen zu machen, welcher denn auch noch immer gemacht wird, Königl. baier'sches Edikt §. 24. Würtembergische Verfassungsurkunde §. 27. etc. Pfaff. Origines p. 201. „Ex superioritate territoriali fluit potestas illa summa, juxta quam imperantes cultum publicum determinare et huic vel illi collegio majora aut minora privilegia conferre possunt.“

Auf jeden Fall thut unsere Kirche besser, für die

vollkommene staatsbürgerliche Rechtsgleichheit ihrer Mitglieder sich auf Verträge mit dem Staate, als auf das Naturrecht zu berufen: den Passauer Vertrag, den Religions-Frieden, den westphälischen Frieden, und die teutsche Bundesakte, welche die durch jene Verträge erworbenen Rechte der Prot. Kirche keinen Falls beeinträchtigen, oder irgend aufheben konnte, noch wollte, so unbestimmt sie sich auch erklärt.

3. Prüfung des Territorial-Systems.

Politische Idealisten *) haben die sittliche und religiöse Bildung der Bürger meist aus dem Grunde zu einem unmittelbaren Staatszwecke machen wollen, weil der Zweck des Staatsvereins den ganzen Zweck der Menschheit umfassen müſse. Stephani p. XXI. „Bei dem Staatsbürgerlichen Vereine läſt sich ein höchster Zweck denken, welcher den Zweck der Kirche ausschlieſst; aber es läſst sich für denselben auch wieder ein höchster Zweck aufstellen, welcher den Zweck der Kirche mit umfaſst und nur als einen organischen Theil des ganzen erscheinen läſst; nämlich der Zweck der Menschheit, welcher in der geistigen und leiblichen Wohlfahrt der Menschen besteht und zu seiner ersten Begründung der Herstellung eines gesicherten Rechtszustandes bedarf. Der Staat müſste aber aufhören eine bloſs juridisch-polizeiliche Anstalt zu bilden. p. XXII. Dieses Verhältniſs der Kirche und des Staats, als organischer Theile eines ganzen, wird das absolute Einheitssystem genannt," vorgetragen von Hr. Stephani: Ueber absolute Einheit der Kirche und des Staates, Würzburg, 1791. So ent-

*) Hr. Stephani nennt p. XVII. die Verwirrung der Begriffe des ideellen und des wirklichen Rechtes eine Geisteskrankheit, an welcher ein guter Theil unserer Zeitgenossen Noth (?) leide.

Digitized by Google

stände aber ein drittes, welches weder Staat noch Kirche wäre, oder vielmehr eine Einheit, unter welcher beide doch noch getrennt fortdauerten. Hr. Stephani erhebt sich mit einem ganz neuen kirchlichen Chiliasmus über die Wirklichkeit p. XXIII. „dieses absolute Einheitssystem für Kirche und Staat kann in der Welt nicht eher verwirklicht werden, bis die Menschen eine höhere Stufe geistiger Kultur erstiegen haben, wozu leicht noch tausend Jahre erforderlich seyn dürften." Indessen, wollte man von einer Einheit der Kirche und des Staates sprechen und beide Institute zusammen werfen, so wird der Staat zur Kirche, nicht aber umgekehrt die Kirche zu einem Staatsinstitute werden müſsen. Beide Institute könnten nur zuſammenfallen, wenn jeder auch seine rechtlichen Verbindlichkeiten ohne Zwang erfüllte, aber das wäre eine Kirche, kein Staat; so lange das nicht der Fall ist, giebt die Gränze zwischen rechtlichem Zwange und freiwilliger Unterwerfung die unverrückliche Gränzlinie zwischen Staat und Kirche ab. Wollt ihr in der Wirklichkeit Staat und Kirche identifiziren, so ist der Staat der Kirche unterworfen, weil diese immer mehrere Staaten unter sich befaſst. Als Territorialisten haben sich nun unter den Verfassern vorliegender Kirchenrechts-Lehrbücher gemeldet Hr. Stephani und Hr. Krug; wir freuen uns indessen zur Ehre ihres Charakters ihnen nachsagen zu dürfen, daſs sie nichts weniger, als Territorialisten sind; wenn anders der Territorialismus nach seinem Wahlspruch: cujus regio est, ejus est religio, wesentlich darin besteht, alle Kirchengewalt, die gesetzgebende, wie die Vollziehende, als Ausfluſs der obersten Staatshoheit zu betrachten, und die Kirche, als die geistliche branche, der Staatspolizei einzuverleiben. Hrn. Krugs Stimme wenigstens haben wir bisher unter den Vertheidi-

Digitized by Google

gern der Pfaffisch - kollegialistischen Grundsätze über das natürliche Verhältniſs zwischen Kirche und Staat gehört.

a. Es ist doch gewiſs Verunglimpfung das Kollegial - oder Korporations - Systems, und des ebenso besonnenen, als freisinnigen Pfaff, es so hinzustellen, Stephani p. XXV. Krug p. 39. als ob es die Kirche als eine freie, unabhängige Gesellschaft mit gleichen Rechten dem Staate gegenüber stellen wollte, gleichsam als Kollegen (!?), wovon die Herrn vielleicht den Titel des Systemes abgeleitet haben.

b. Zu was soll es führen, das Territorialsystem, mit liberalen, ganz kollegialistischen Grundsätzen auszuschmücken, seinen barbarischen, keiner, als einer türkischen Auslegung fähigen, Grundsatz zu mildern, als ob nie so etwas Absurdes behauptet worden wäre, oder nicht noch behauptet würde, nicht noch immer in der Praxis gälte! Es sind doch gewiſs ganz nur die Pfaffisch-kollegialistischen Grundsätze, wenn Stephani p. XXVII. fortfährt: „das Dritte noch übrige ist das Territorialsystem, nach welchem die Kirche, als eine besondere Gesellschaft, ihren Zweck auf eine selbstständige Weise verfolgen kann.“ Wo hat das je ein Territorialist zugegeben? Hr. Krug treibt mit seinem Territorialismus offenbar nur Scherz, wenn es p. 145. heiſst: „der Regent, als Glied einer Kirche betrachtet, ist ein bloſser Laie, und hat in Bezug auf Lehre und Gottesverehrung nur ein Privaturtheil, wie andere Laien.“ „Wollte man dem Regenten in Ansehung der Lehre oder der Gottesverehrung, welche in Kirchen angenommen sind, die Befugniſs einräumen, positive Bestimmungen zu treffen, symbolische Schriften oder eine neue Liturgie zu entwerfen und einzuführen, so würde man die Kirche in ihrem innersten Wesen verletzen.“ Und Hr. Stephani hat einmal ein wah-

Digitized by Google

res Wort in die wirkliche Welt herein gesprochen, wenn er p. 53. Note, die Erklärung abgiebt: „Wenn hie und da ein Staat in die inneren Angelegenheiten einer Kirche sich dennoch mischt, so geschieht das nur entweder Anmaſsungs- oder Vertragsweise; letzteres muſs aber nothwendig historisch nachgewiesen werden."

c. Unsere Leser ahnen wohl gar nicht, warum wohl Hr. Krug und Stephani denn doch Territorialisten seyn wollen. Hr. Krug wollte wohl dem Territorialsysteme eine Nase drehen, wenn er es p. 143. mit dem Grundsatze: das Staats-Oberhaupt ist von Rechtswegen auch Oberaufseher und Oberschutzherr jeder im Staate bestehenden Kirche, so wohl dem hierarchischen, als dem Kollegialsystem entgegengestellt. Wenn er den Regenten, als Oberaufseher, auch Oberbischof nennen läſst, hat er in sofern einen Miſsgriff gethan, als der groſse Territorialist J. H. Böhmer, Ius eccl. Prot. I. lib. 1. tit. 31. §. 42—48. aus unzähligen Gründen diesen Titel seinem Systeme gänzlich verbeten hat.

Hrn. Stephani kommt nicht einmal die Entschuldigung seines Chiliasmus zu gut, denn er redet in und für die wirkliche Welt, wenn er p. XXVII. sagt: „das Verhältniſs der Kirche, wonach sie dem Schutze und der Oberaufsicht desjenigen Staates unterworfen sei, in dessen Territorium sie sich befinde und von dessen Gewalt sie mithin umschlossen sei, werde durch den Rechtssatz angedeutet: cujus regio est, ejus est religio; nur dürfe man p. XXVIII. keine türkische Auslegung sich zu Schulden kommen lassen." Wenn nur der Grundsatz selbst nicht rein türkisch wäre. Namentlich p. XXIX. „müſse der Kirche die freie Ausübung jener Rechte gestattet werden,

Digitized by Google

welche nach dem Territorialsysteme ihr mit jeder andern öffentlichen Privat (?) - Gesellschaft im Staate zukommen, und die man unter dem Namen" „Rechte einer öffentlichen Korporation" „begreife." Nun dann das ist ja das reine Kollegialsystem! Zu was soll diese Beschönigung eines verrufenen Systems und barbariſchen Grundsatzes führen? heiſst das nicht die Barbarey legitimirt, die nur um einen Rechtstitel verlegen ist, und an unsere Auslegung sich wenig kehren wird? Bey solcher Verschwemmung der mühsam geschiedenen Begriffe mag es freilich (Stephani p. 47.) „der Kirche ganz gleichgültig seyn, ob man ihr Verhältniſs zum Staate aus dem Gesichtspunkt des Kollegial- oder des Territorial-Systems betrachtet." Aber ein solcher Rückschritt von mühsam gewonnener Bestimmtheit und Geschiedenheit der Begriffe ist einem Kirchenrechtslehrer gewiſs nicht zu verzeihen.

4. Aeuſsere Vertretung der Kirche gegen den Staat.

Mit Recht bemerkt Hr. Pahl p. 48, „eine reine Volksrepräsentation könnte Stellvertreter einer einzelnen Korporation nicht in sich aufnehmen." Anders aber verhält es sich in einem landständischen Systeme, wo die natürlichen oder gewählten Vertreter der verschiedenen Stände, Klassen und Korporationen eines Volkes auf den Landtagen erscheinen, (was dermalen überall statt findet;) oder (wenn) die Landtags-Fähigkeit an den Besitz von Grundeigenthum geknüpft ist; im erstern Falle gebührt der Kirche die Repräsentation als einer der ersten rechtlich im Staate bestehenden Genossenschaften; im andern Falle, in so ferne sie ihr Grund-Besitz vermöge seines Umfangs dazu berechtigt. Hrn. Krug, welcher p. 173. der Ansicht ist: „beſäſse die Kirche kein steuerbares

Eigenthum, so wäre gar kein Grund denkbar, warum die Kirche mehr Recht, als andere Körperschaften im Staate, die nicht contribuabel sind, haben sollte, Abgeordnete zu jenen Versammlungen zu schicken, erinnern wir nur an die causae mixtae der geistlichen und weltlichen Gesetzgebung."

Ob die Kirche natürliche oder gewählte Vertreter abordnen will, sollte ihr selbst überlaſsen bleiben.

Diese äuſsere Vertretung genieſst unsere vaterländische Kirche (Pfister p. 55. sqq.) laut §. 33. der Verfassungsurkunde in der Person ihrer sechs Generalsuperintendenten.

IV. Verfassung der Kirche.

1. Von den allgemeinen Rechtsverhältnissen der Kirchenglieder

a. Genesis der Kirche.

Hr. Pahl läſst die Kirche auf eine ganz neue Weise entstehen p. 243. „die kirchliche Gesellschaft besteht ihm ursprünglich und zunächst in der Gemeinde." „Jede Gemeinde, p. 246. ist eine selbsständige Korporation, indem sie auf einem unter ihren Mitgliedern, ausdrücklich oder stillschweigend, bestehenden freiwilligen Vertrag beruht, das Recht der Autonomie besitzt. — Diese Selbsständigkeit kann nun zwar Beschränkungen erleiden, wenn sich mehrere Gemeinden in eine organische Konföderation vereinigen, sich einer gemeinsamen Gesetzgebung und Regierung unterordnen und dadurch eine Landeskirche bilden." Wir übergehen bis jetzt anderweitige Konsequenzen, und heben vorerst nur diejenigen heraus, welche bei gegenwärtigem bedrohten Stande unserer Kirche uns die gefahrvollste scheint, p. 212. „Von einer evangelischen Kirche kann nur im idealen Sinne die Rede seyn, in

Digitized by Google

empirischer Beziehung kann eigentlich nur von Gemeinden oder Landeskirchen gesprochen werden."

Also hatte der ehrwürdige Schuderoff in seinem rührenden Worte an die Hohe deutsche Bundesversammlung doch nicht Recht, wenn er sagen zu dürfen glaubte: „Die unglückliche Zeit ist vorüber, in welcher die Mehrzahl selbst der protestantischen Gottesgelehrten wähnte: es stehe vortrefflich um unsere Kirche wenn sie nur von der bloſsen Idee getragen und gehalten werde."

Indessen wird es hinreichen zu bemerken, daſs solche Genesis der protestantischen Kirche aus Quecksilber-Kügelchen und Atomen, die alle Augenblicke wieder in die weite Welt hinaus auseinander zu fahren drohen, völlig unhistorisch ist, also auch nicht zu Rechte bestehen kann. Unsere Kirche ging von Einem Mittelpunkte aus und entstand durch eine von diesem Mittelpunkte ausgehende Bildung von Gemeinden; die einzelnen Gemeinden entstanden erst durch die Anschlieſsung an denselben, Einen evangelisch-protestantischen Glauben, zum Theil an dieselbe Kirchenordnung.

b. Eintritt, Aufnahme in die Kirche

Pahl p. 244. „Der Eintritt in die (Kirche, nicht die)" Gemeinde „kann nur durch gegenseitige Einwilligung geschehen. — Deswegen würde die Protestantische Kirche auch folgewidrig handeln, wenn sie jemand zum Eintritt in ihre Genossenſchaft zwingen, oder durch Zwang am Austritte hindern wollte." p. 245. „die (vollständige!) Aufnahme in ihre Genoſsenschaft erfolgt aber nicht durch die Taufe der Kinder. In den Genuſs aller Rechte ihrer Mitglieder tritt der Täufling erst durch die Konfirmation ein, in der er sein Glaubensbekenntniſs (welches jedoch zugleich

Glaubensbekenntniſs der Kirche seyn muſs) auf den Grund seiner Ueberzeugung ablegt, das der confirmirende Geistliche als Repräsentant der (Kirche, nicht) der Gemeinde von ihm entgegen nimmt." „Vor der Konfirmation können also die Kinder nicht als eigentliche Mitglieder der Kirche betrachtet werden, sie sind die Unmündigen in der kirchlichen Gesellschaft."

c. Ursprüngliche Rechtsgleichheit der Mitglieder der protestantischen Kirche. Smalkh. Artikel, 2ter Anh. p. 605. „Hierher gehören die Sprüche Christi, welche bezeugen, daſs die Schlüssel der ganzen Kirche und nicht etlichen sondern Personen gegeben sind." Pahl p. 245. „Unter allen Mitgliedern der Gemeinde (Kirche) besteht eine vollkommene Gleichheit der Rechte und der Verpflichtungen in Beziehung auf ihren gemeinsamen Zweck und auf die für die Erreichung desselben bestimmten Mittel; besondere gesellschaftliche Rechte und Verpflichtungen aber können Einzelne nur durch Uebertragung von Seiten der Gesammtheit erlangen."

d. Verlust der kirchlichen Rechte. Pahl p. 245. „Die Rechte und Pflichten des Gemeinde- (Kirchen-) Mitglieds dauern so lange fort, als es nicht entweder freiwillig, (aber förmlich) aus der Gemeinschaft austritt, oder ihm von der letztern der Gesellschaftsvertrag aufgekündigt wird."

2. Trennung der kirchlichen Gesetzgebung und Regierung. Da die kirchliche Gesetzgebung, wie die Gesetzgebung einer jeden Korporation, auf einem Vertrage, auf gemeinsamer Verständigung beruht, so steht sie unveräuſserlich der Gesammtheit zu, und kann z. B. gar nicht an einen Einzelnen übertragen werden, wie das Kirchenregiment, welches hingegen, um sich irgend frei und energisch bewegen zu

Digitized by Google

können, seiner Natur nach Koncentration verlangt. Das preuſsische Landrecht unterscheidet Lib. II. Tit. VI. §§. 51. 86. cf. 137. sq. sehr genau zwischen Gesetzgebung und Verwaltung der Korporationen, jene der Gesammtheit, diese ihren Vorstehern zuschreibend.

Pahl p. 254. „Wie in der bürgerlichen Gesellschaft, so kann auch in der kirchlichen die gesetzgebende und die vollziehende Macht nicht in demselben Individuum vereinigt seyn, weil dadurch das Volk alle Bürgschaften für seine natürlichen und vertragsmäſsigen Freiheiten und Rechte verlöre; und die vollziehende Macht auf dem Wege zur despotischen Gewalt keine Hemmung mehr fände." Die gesetzgebende Behörde bildet immer zugleich die Kontrolle des Kirchenregiments.

„In der Kirche, Pahl l. c., ergiebt sich aber die Trennung beider Mächte noch aus folgendem weitern Grunde als schlechterdings nothwendig; weil sie ohne Voraussetzung der Autonomie ihrer Gesammtheit gar nicht gedenkbar ist, und nie Umstände eintreten können, durch die in ihr, wie in dem Staate, die Regierung berechtigt würde, sich in eine Diktatur zu verwandeln."

Stephani p. 78. „Dem baier'schen Gesetzgeber macht es unendlich viele Ehre in den beiden §§. 38. 39. die beiden kirchlichen Gewalten, die gesetzgebende und die vollziehende, so scharf geschieden, und den Umfang jeder so genau bezeichnet zu haben." Warum wir in der Kirche die vollziehende und die gesetzgebende Gewalt so streng geschieden haben wollen, hat am einleuchtendsten ausgesprochen unser trefflicher Niethammer in der Vorrede zu den Akten der baier'schen Generalsynoden disseits des Rheins, 1823. Sulzbach, bei Seidel, 1824. p. XII." Nicht nur der weltli-

Digitized by Google

chen Macht will unsere Kirche kein Recht der Entscheidung in geistlichen Dingen einräumen, sondern auch der unbedingten Entscheidung einer geistlichen Macht will sie hierin nicht unterworfen seyn; die Freiheit des Glaubens, für welche, als für ein unveräufserliches Menschenrecht, sie den langen, muthigen Kampf bestanden, will sie unverletzt erhalten wissen. Was bliebe ihr auch von dem errungenen unschätzbaren Gute, wenn nun gleichwohl in den heiligsten Angelegenheiten des Glaubens und des Gewissens die Einsicht und der Wille eines Einzigen oder doch wenigstens Einzelner entscheiden dürfte. Aber nicht blos in Sachen des Glaubens, sondern überhaupt in allen allgemeinen kirchlichen Anordnungen, in allem, was in das Gebiet der kirchlichen Gesetzgebung gehört, will die protestantische Kirche nicht von dem Gutdünken einiger Wenigen abhängen. Auch ein Gesangbuch, einen Katechismus, eine Gottesdienst-Ordnung, eine Kirchenagende, will sie nicht nur aus den Händen einer weltlichen Macht nicht empfangen, sondern auch durch eine rein-geistliche Behörde sich nicht vorschreiben lassen."

Zwar Schuderoff p. 57. sq. theilt das kirchliche Gesetzgebungsrecht der Kirchenregierung oder dem das Personal derselben bildenden Kirchenrathe zu. Daher aber auch p. 41. der Mifsgriff, für Deutschland einen stehenden Reichskirchenrath vorzuschlagen, „der wenn nicht ständig beisammen bleiben, durch Zirkelbriefwechsel wenigstens leidlich genug die Einheit der protestantischen Kirche herstellen sollte." Wir bedürfen zur Einheit der protestantischen Kirche keines koncentrirten Regiments, welches uns die einzelnen Regierungen auch nie gestatten würden, wenn wir nur erst eine gesetzgebende Generalsynode der protestan-

Digitized by Google

tischen Kirche hätten, welche die Eifersucht der einzelnen Regierungen doch unmöglich reizen könnte.

3. Kirchliche Gesetzgebung in inneren Angelegenheiten.

a. Das Gesetzgebungsrecht steht der Gesammtheit zu. Dieses Recht theilt die protestantische Kirche nur mit jeder andern in dem Staate bestehenden Korporation, preuſsisches Landrecht l. c. §. 51. „Die inneren Angelegenheiten einer Korporation werden durch Berathschlagungen und Schlüsse der Mitglieder angeordnet." Stephani p. 119. „Man halte diese Grundbestimmungen fest; die Kirche selbst, als Korporation, und nicht der Staat, hat über ihre inneren Angelegenheiten Berathschlagungen anzustellen, und durch ihre Mitglieder Beschlüsse zu fassen. Müssen sich denn nicht alle diejenigen vor Gott und der ganzen vernünftigen Welt schämen, welche diesem klaren Ausspruche des göttlichen Rechtes entgegen, der Kirche dieses heilige und erste Recht entzogen haben oder noch ferner zu entziehen, Lust bezeugen." „Rechtlich, Pahl p. 252. steht das Gesetzgebungsrecht, mag es thatsächlich ausüben, wer will, rechtlich steht es der Kirche zu, insofern sie eine freie auf den Grund der persönlichen Ueberzeugung vereinigte Gesellschaft ist, und sie kann dasselbe nur an ihre selbstgewählten Stellvertreter und unter dem ausdrücklichen Vorbehalte ihrer Autonomie, nie aber durch eine Unterwerfung unter eine absolute Gewalt, die ihr nicht verantwortlich wäre, abtreten, weil sie dadurch das Princip ihres Daseyns, die geistige Selbstständigkeit ihrer Mitglieder verlöre." Preuſsisches Landrecht l. c. §. 133. „Die Korporation hat das Recht, die Schlüsse ihrer Repräsentanten (wenn §. sq. nicht

Digitized by Google

die Rechte eines Dritten verletzt werden) wieder aufzuheben.

b. **Ausübung des Gesetzgebungsrechtes durch eine Generalsynode.** Pahl 257. „Das Recht der allgemeinen Gesetzgebung übt die Kirche durch die sie vertretende Generalsynode aus." Denn, Smalkh. Artikel, 1. Anhang p. 602. „Die Urtheile in Concilien sind Urtheile der Kirche." Eschenmäyer p. 64. „Das Concil ist die höchste kirchliche Behörde." Stephani p. 33. ad act. 15. „Die Apostel und Aeltesten kamen zusammen, sich über die Beibehaltung des mosaischen Gesetzes mit einander zu berathen; nach eifrigem Wortwechsel faſsten sie samt der ganzen Gemeinde den Beschluſs, die Heidenchristen mit nur wenigen Ausnahmen von dem mosaischen Gesetze zu entbinden. Dieser Beschluſs ist darum höchst wichtig; weil er zeigt, welchen Gebrauch die Apostel von der ihnen von Christus übertragenen gesetzgebenden Macht sich erlaubt. Sie zogen die Gemeinden zur Fassung gesetzlicher Bestimmungen bei. Die Kirche wurde folglich sogleich von den Aposteln legitim in dieses ihr zustehende Gesetzgebungsrecht eingesetzt." Niethammer l. c. p. XVIII. „Einstweilen ist es erfreulich, daſs wenigstens irgendwo der protestantischen Kirche eine gesetzliche Form gegeben ist, (von der Gerechtigkeit eines katholischen Monarchen) in der sie als Kirche durch selbstständige Gesetzgebung eben so allem voreiligen Reformiren, wie allem willkührlichen Retardiren in geistlichen und kirchlichen Gegenständen Maaſs und Ziel setzen kann."

c. **Nähere Bestimmung des Gegenstandes der kirchlichen Gesetzgebung,** deren Umfang unter Nr. II. im Allgemeinen ausgezeichnet wurde.

In der Gesetzgebung der protestantischen Kirche ist

sehr genau auseinander zu halten die Kompetenz einer Provinzialkirche und die unveräuſserlichen Reservate der gesammten protestantischen Kirche. Mit Recht wirft daher Hr. Stephani p. 74. die Frage auf: „Kann ein Theil der protestantischen Kirche sich die gesetzgebende Gewalt über die ganze Kirche anmaſsen?" Sage man nicht: die Beschlüsse einer Landessynode gelten ja nur für ihr Territorium, sie maſse sich also kein Gesetzgebungsrecht über die ganze protest. Kirche an. Es giebt doch gewiſs manche Beziehungen, in welchen jeder ächte Protestant nicht blos einer einzelnen Landeskirche, sondern der gesammten protestantischen Kirche angehören will; und wenn ihm in diesen Beziehungen eine Landessynode Gesetze vorschreiben wollte, so würde sie offenbar in ihm die besagte Anmaſsung begehen. „Nun giebt es aber, Stephani l. c. mehrere Provinzialkirchen, welche sich diese anordnende Gewalt in Hinsicht der zu ihnen gehörenden Gemeinden anmaſsen; ist das Recht?" Antwort: In allen Gegenständen der kirchlichen Gesetzgebung, welche nach der Natur der Sache und den bekannten protestantischen Grundsätzen provinziell abgemacht werden können, Liturgie, Disciplinargesetzen, selbst Katechismen und öffentlichen Religionslehrbüchern, wenn sie nur das allgemeine Symbol der protestant. Kirche zu Grunde legen, steht der Provinzialkirche die Gesetzgebung zu. Bei den Gegenständen hingegen, welche zum Ressort der gemeinsamen Gesetzgebung der ganzen protestantischen Kirche gehören, dem Symbole, antworten wir mit Hrn. Stephani p. 74. „von den konstitutiven Grundsätzen der protestantischen Kirche, welche in der Bibel und in unsern Symbolen enthalten sind, darf kein Theil abtrünnig werden, ohne die kirchliche Gemeinschaft aufzugeben und eine neue

Kirche zu bilden. Sie sind bis jetzt das einzige Band, welches die protestantische Kirche noch zusammenhält, und die Provinzialkirchen in Deutschland, welche das Mutterland unserer evangelischen Kirche bilden, müssen dieses Band, welches sie mit den Protestanten in den übrigen Welttheilen verbindet, über alles heilig halten *). Provinzialkirchen haben nicht mehr Recht, als Provinzialstände; die allgemeine Grundverfassung des Reichs dürfen sie nie verletzen, sondern sich nur mit dem befassen, was sie derselben gemäſs, oder wenigstens mit ihr in keinem Widerspruche stehend, anzuordnen für gut finden. Hieraus geht zugleich hervor, daſs die protestantische Kirche das Recht (und die Pflicht) hat, sich einmal wieder (?) auf repräsentative Weise zu versammeln, um Gebrauch von ihrer Kirchengewalt zu machen."

Diese nothwendige Beschränkung der kirchlichen Provinzialgesetzgebung ist denn auch in dem königl. baier'schen Edikt §. 38. ausgesprochen: „Jeder genehmigten Privat- oder öffentlichen Kirchengesellschaft kommt unter der obersten Staatsaufsicht die Befugniſs zu, nach der Formel **) und der von der Staatsgewalt anerkannten Verfassung ihrer Kirche alle inneren kirchlichen Angelegenheiten anzuordnen."

So reduziren sich die Gegenstände der kirchlichen Provinzial-Gesetzgebung auf folgende: (Pahl p. 248.) Vorschriften 1. über die gesellschaftliche Ordnung und

---

*) Das Symbol muſs doch gute Gründe für sich haben, wenn es sich selbst einem Bestreiter mit solcher Nothwendigkeit aufdringt.

**) Stephani p. 76. „Die Form der Kirche, wie solche theils durch das Wort Gottes und die Vernunft (?), theils durch die Symbole bestimmt ist."

Digitized by Google

Verfassung (ihrer Provinz), 2. über das Verfahren ihrer Beamten (Königl. baier'sches Edikt §. 38. Nr. c.), 3. Einführung und Verbesserung der öffentlich gebrauchten Erbauungs- und Lehrbücher (königl. baier'sches Edikt Nro. a. und d.), 4. Anordnungen über die Form des öffentlichen Gottesdienstes (königl. baier'sches Edikt Nro. b. und g., preuſs. Landr. II. tit. XI. §. 46. „Wegen der äuſsern Form und Feier des Gottesdienstes kann jede Kirchengesellschaft dienliche Ordnungen einführen), 5. über die kirchliche Disciplin (königl. baier'sches Edikt Nr. e. und h.), 6. über die Verwaltung ihres Eigenthums.

d. Fernere Kompetenz der Landes- oder Provinzial-Synode.

α. Die Synode wählt die Vorsteher, Bischöffe ihrer Provinz *). Dieses Recht liegt unzweideutig ausgesprochen in den Grundsätzen unserer Symbole über die Wahl der Kirchendiener überhaupt. Smalkh. Artikel, 2ter Anhang, p. 604. „Darum müssen die Kirchen die Gewalt behalten, daſs sie die Kirchendiener fordern, wählen und ordiniren. Und solche Gewalt ist ein Geschenk, welches der Kirche eigentlich von Gott gegeben, und von keiner menschlichen Gewalt der Kirche kann genommen werden." „Solches zeugt, p. 605. der gemeine Brauch der Kirchen; denn vor Zeiten wählte das Volk die Pfarrherrn und Bischöffe." Dieses Recht wurde auch von unserer Kirche anfänglich wirklich geübt; der Churfürst Moriz in seinem Rescripte an die Leipziger Professoren (Seckendorf historia Lutheran. Lib. III. §. 110.) wollte die Consistorien (an die Stelle der Bi-

*) Leo I. ep. 95. „Qui praefuturus est omnibus, eligatur ab omnibus."

schöffe) nicht unmittelbar selbst einsetzen, sondern den Professoren der Universität, (welche damals als die Stimmführer der neuen Kirche angesehen wurden) einzusetzen überlassen und „begehren demnach, ihr wollet hinfür in allen Stücken die Lehre des göttlichen Worts, christliche Zeremonien und ein Consistorium anrichten, halten und üben;" als worüber sich der gute J. H. Böhmer I. 607. sehr ereifert, daſs die Fürsten, nicht gut über ihre Rechte belehrt, zu furchtsam in der Sache verfahren seien. Pahl p. 259. spricht dieses Recht (nämlich die Wahl des Oberkirchenraths) der Synode unbedingt zu; Eschenmayer p. 100. wünscht, daſs wenigstens ein Theil der Mitglieder des Consistoriums von dem Klerus (der Kirche) gewählt würde. Schuderoff p. 59. „Die Geistlichkeit (?) soll ihre (?!) Vertreter wählen; (indessen doch eine freie Wahl!) Das preuſsische Landrecht erklärt sich sehr umsichtig §. 139. dahin: „die Wahl der Vorsteher" und §. 159. „die Wahl ihrer Beamten gebührt in der Regel der Korporation." Mit gerechter Indignation kommentirt Hr. Stephani den ersten §. p. 129: „Wie mag man doch die Kirche für eine Korporation erklären (s. preuſs. Landr. Lib. II., Tit. XI., §. 17.) und ihre Rechte öffentlich anerkennen, die sie als solche hat, und doch ihr dabei die Ausübung des Rechtes verwehren, ihre Vorsteher selbst zu wählen. Man wendet ein, diese Regel leide in Deutschland (hievon unten) eine Ausnahme, wo die Kirche dem Landesherrn diese Würde erblich übertragen habe; alles wird hiebei darauf ankommen, ob letzteres faktisch nachgewiesen werden kann, oder ob es nur herkömmliche Anmaſsung ist." Nun wir sind sicher, daſs eine solche erbliche Uebertragung nirgends als geschehen nachgewiesen werden kann; allein wenn auch, so wäre eine

Digitized by Google

erbliche Uebertragung eines der Gesammtheit einer Korporation zustehenden Rechtes an und für sich null und nichtig; wozu meine und aller dermaligen Mitglieder Einwilligung gehört, das konnte niemand vor mehreren 100 Jahren für mich verschenkt haben; die jeweilige Gesammtheit kann eines ihrer Rechte wohl für sich, nie aber für die zukünftige Generation vergeben.

Es darf kaum besonders bemerkt werden, (preuſsisches Landrecht §. 160.) „daſs jedoch jede kirchliche Wahl der vorgesetzten Obrigkeit zur Genehmigung angezeigt werden muſs."

β. Eben so unveräuſserlich, als das Recht der freien Wahl ihrer Provinzial-Bischöffe, steht der Synode das Recht der Kontrolle des Kirchen-Regiments zu. Preuſsisches Landr. §. 145. „Die Befugniſs, die Vorsteher über ihre Amtsführung zur Rechenschaft zu ziehen, kann der Korporation durch einen auch einmüthigen Beschluſs sämmtlicher gegenwärtiger Mitglieder für die Zukunft nicht entzogen werden." Dieses Recht konnte sonach unserer Kirche nie vergeben worden seyn. Pahl p. 258. „Die Synode erhält von dem Oberkirchenrathe Bericht über den Zustand der Kirche und Rechenschaft über die Absichten und Ergebnisse seiner Thätigkeit." Stephani p. 130. Note **.

γ. Als fernere Kompetenz der Landes-Synode zeichnet Hr. Niethammer p. XVIII. aus, „die Kirche in allen Angelegenheiten, die sie dem Staate gegenüber zu bewahren hat, als ihr gesetzliches Organ zu vertreten." Allerdings werden wir dieses Recht der äuſsern Vertretung der Kirche als ursprüngliches Recht der Synode anerkennen; indessen doch nicht gerade darauf bestehen, daſs es immer unmittelbar von ihr ausgeübt

Digitized by Google

werde; die Synode, welche nie eine stehende seyn kann, wird ihre Mandatare mit fortgehender Ausübung dieses Rechtes beauftragen, sie bevollmächtigen und instruiren und deren Handlungen revidiren und genehmigen; nach Befinden der Umstände wird die Synode dieses Recht der äuſsern Vertretung entweder dem Oberkirchenrathe (Pahl p. 259.) oder ihren Abgeordneten bei den Landtagen überlassen; in wichtigeren Fällen selbst ausüben.

e. Wahl und Zusammensetzung der Provinzialsynode.

α. Zusammensetzung der Provinzialsynode. Hr. Schuderoff hat eigentlich gar keinen Bedacht auf eine gesetzgebende Behörde der Kirche genommen, sondern die Gesetzgebung mit dem Regimente einer und derselben Behörde, dem Kirchenrathe, zugewiesen. Indessen auch eine solche Stelle kann doch unmöglich als ausschlieſsliche Vertreterin der Geistlichkeit p. 57. angesehen werden. Offenbar hat Hr. Schuderoff übersehen, daſs im Protestantismus die Geistlichkeit nimmermehr den Anspruch machen kann, noch will, sich als die allein mündigen, die Nicht-Geistlichen hingegen als die unmündigen Glieder der Kirche zu betrachten. Also fordert es die Natur und der Begriff einer die Kirche vertretenden Stelle so wenig, „daſs sie p. 57. aus lauter Geistlichen bestehe," daſs vielmehr der weltliche Stand das unbestreitbare Recht der Vertretung aus seiner eigenen Mitte hat. Krug p. 66—87. „Die auf der Synode versammelten Kirchenglieder wären als Deputirte der gesammten Kirche anzusehen, und eben darum müſsten sie nicht blos aus der Klasse der Geistlichen oder Kleriker, sondern auch aus der Klasse der Weltlichen oder Laien gewählt seyn." Hr. Eschenmayer hatte p. 61. scheinbar nur den

Digitized by Google

Geistlichen Sitz und Stimme auf dem Koncil eingeräumt; p. 158. und ebenso p. 191. mit Berufung auf Act. 15. wird jedoch eine Beimischung von Laien nachträglich gefordert. Stephani p. 296. will die Reichssynode gerade zur Hälfte aus geistlichen und zur Hälfte aus weltlichen Mitgliedern zusammengesetzt wissen. Hierin sollte dem Urtheile der Kirche, das sich durch eine ganz freie Wahl auszusprechen hat, nicht vorgegriffen werden; denn warum sollte der weltliche Stand nicht auch sein Vertrauen einem Geistlichen schenken? Wozu die Kastenabtheilung und die unglückselige Eifersucht durch solche Beschränkungen verewigen! darum geben wir Hrn. Pahl Recht p. 257. „Alle Mitglieder der Kirche sind bei der erforderlichen moralischen (sittlich-religiösen) Qualifikation, ohne daſs der geistliche oder weltliche Beruf einen Unterschied machte, wahlfähig." Eine Geistlichkeit müſste sich das Vertrauen der Kirche schlecht verdient haben, wenn sie fürchtete, bei der Wahl übergangen zu werden; wenn aber auf der andern Seite leicht der geistliche Stand die Mehrzahl auf der Synode bilden dürfte, so hat das so lange durchaus keine Gefahr, als dieses Uebergewicht Folge des allgemeinen Zutrauens der Kirche ist.

„Die Wahlfähigkeit erlischt jedoch, Pahl p. 257. bei den Mitgliedern der kirchlichen Centralbehörde, weil diese, wenn sie Sitz und Stimme in der Synode nähmen, in den Fall kämen, sich selbst zu kontrolliren." (Nro. d, β.)

Es ist indessen nach den ursprünglich protestantischen Grundsätzen von der allgemeinen Wahlfähigkiet der Kirchenglieder noch eine weitere, von unseren vorliegenden Kirchenrechts-Lehrbüchern sämmtlich übersehene Ausnahme, in Beziehung auf einen einzelnen Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung zu machen,

Digitized by Google

welche sich auf den 14. Artikel der Augsb. Confeſsion gründet. „Es wird gelehrt, daſs niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen soll, ohne ordentlichen Beruf." Und es ist bekannt, daſs unsere Reformatoren es unter das jus divinum ihrer Kirche zählten, einen ausgeschiedenen Lehrstand zu haben; der geistliche Stand als Ganzes, (nicht aber im Einzelnen, wodurch sie sich vom Katholicismus trennten) ist juris divini. Augsb. Conf. Art. 28. p. 111. „Derohalb ist das bischöfliche Amt nach göttlichen Rechten, (das Amt) das Evangelium zu predigen." Aus diesem vorzugsweise dem geistlichen Stande zustehenden Amt folgt denn auch nachgerade, daſs ihm auch auschlieſslich das Recht zusteht, (Augsb. Conf. ibidem) „Die Lehre zu urtheilen und die Lehre, so dem Evangelium entgegen, zu verwerfen," also das Recht, das Symbol der Kirche zu verfassen. Kirchenrechtlich ausgedrückt heiſst das nichts anderes, als zur Revision des bestehenden oder zur Abfassung eines neuen Symbols dürfte kein Kirchenglied gewählt werden, welches nicht kirchlich geprüft, zum Lehramt befähigt, und ordinirt oder verpflichtet wäre, womit nicht gerade die Nothwendigkeit der wirklichen Verwaltung eines kirchlichen Amtes ausgesprochen und erfordert ist. Von kompetenter Behörde geprüfte und tüchtig erfundene theologische Studien werden doch gewiſs erforderlich seyn, um über ein Symbol mitstimmen zu können.

Diese Ausschliessung der Nicht-Geistlichen von der dogmatischen Gesetzgebung findet indessen bei einer Provinzialsynode der Kirche nie ihre Anwendung, weil hier in der Regel über das Symbol selbst nichts verhandelt werden kann und darf; die Provinz müſste denn den alten kirchlichen Verband auflösen und einen neuen eingehen wollen. Nur die Generalsynode

der gesammten protestantischen Kirche müſste, weil ihre Verhandlungen rein-dogmatisch wären, aus lauter Geistlichen bestehen, welche von den einzelnen Provinzialsynoden in einer dem relativen Umfange der Provinz entprechenden Zahl gewählt würden.

β. Wahlform für die Provinzial-Synode. Da die Wahl ihrer Repräsentanten der gesammten Kirche zusteht, so müſste sie ursprünglich von den Presbyterien der einzelnen Gemeinden ausgehen; da jedoch auf der Provinzialsynode nicht von jeder einzelnen Gemeinde je ein Abgeordneter Platz finden würde, so müſsten die einzelnen Gemeinden in Distrikts- oder Diözesansynoden durch abgeordnete Wähler zusammentreten. Pahl p. 258. „Die Wahlen zur (Provinzial- oder respectiven) General- Synode erfolgen in den Distrikten durch Wähler, die von den Gemeinden ernannt sind." Die Zahl der Wähler der einzelnen Gemeinden, sowie die Zahl der Distrikts-Repräsentanten, müſste für eine konstituirende Synode von dem Consistorium provisorisch, von der constituirenden Synode für die Zukunft definitiv festgestellt werden; so wie die übrigen details der Wahlform. Die Zusammensetzung des Distriktswahl-Kollegiums in Beziehung auf die Zahl der Geistlichen und Weltlichen dürfte konsequent nicht vorherbestimmt werden, sondern müſste eben der freyen Wahl der Kirche überlassen bleiben; sollte aber denn doch eine Feststellung des Zahlverhältnisses räthlich erscheinen, so scheint uns das der Parität das angemessenste.

„Der Präsident und die Beamten der Synode werden, Pahl p. 258., von den Mitgliedern aus ihrer Mitte gewählt."

Digitized by Google

f. Verbindlichkeit der Synodal-Beschlüsse für ihre Provinz. „Die Beschlüsse, Pahl p. 258. werden nach Stimmenmehrheit gefaſst." Stephani p. 297. Eschenmayer p. 64. „In Beziehung kirchlicher Einrichtungen können menschliche Ansichten und Satzungen nicht vermieden werden, aber auch keine längere Dauer haben, als bis das Bedürfniſs anderer Einrichtungen und eines neuen Konzils gefühlt wird. Die Beschlüsse folgen zwar, wie in jedem Kollegium, aus der Mehrheit der Stimmen; aber wenn auch nur Einer von vielen hervorträte und die Nichtübereinstimmung eines schon gefaſsten Beschlusses mit den evangelischen Wahrheiten klar und deutlich (d. h. das Konzil oder die Mehrheit überzeugend) darlegte, so müſste der Beschluſs auf der Stelle wieder aufgehoben werden."

„In dem Verhältnisse zum Kirchenregiment, Niethammer p. XVIII. ist den Generalsynoden Baierns in allen Gegenständen kirchlicher Gesetzgebung die erste Stimme eingeräumt (leider aber p. XX. nach dem Buchstaben des Gesetzes nur eine „berathende") und damit aller Besorgniſs vor hierarchischer Herrschaft in dem Hauptpunkt (der Gesetzgebung), in welchem die Besorgniſs allein Grund hat, begegnet."

„Die Gültigkeit der Synodal-Beschlüsse in Beziehung auf die einzelnen Gemeinden der Provinz ist, Pahl p. 258., von diesen durch die Ausübung des Wahlrechts" — für alle Fälle, nicht blos — „für diejenigen Fälle anerkannt, wo ihre Autonomie nicht vorbehalten ist." Hier tritt nämlich die eigenthümliche Ansicht Hrn. Pahls über die Genesis der Kirche wieder ein, vermöge der er der einzelnen Gemeinde die Autonomie als ursprünglich ihr zustehendes Recht vindiziren und Gemeindesynoden p. 255—257. bilden will,

Digitized by Google

welche neben dem Gemeinde-Kirchenrath, denselben kontrollirend und Dorf- und Stadtkirchen-Gesetze gebend, bestehen sollen. Abgesehen von der empirischen Schwierigkeit, in einer Dorfgemeinde auſser dem Geistlichen und den Beisitzern des Gemeinde-Kirchenraths, welche p. 257. aus der Gemeinde-Synode ausgeschlossen blieben, noch irgend fähige Subjekte zu finden für die schwierige Aufgabe der Gesetzgebung; müssen wir gestehen, daſs wir für unsern Theil uns denn doch für zu gut hielten, uns solcher Dorfgesetzgebung zu unterwerfen. Alle Achtung vor der Freiheit der einzelnen Gemeinde, so wie des einzelnen Kirchenglieds, aber einem Mitgliede der prot. Kirche Gesetze zu geben, hat die einzelne Gemeinde so wenig ein Recht, als der Einzelne, sei er Geistlicher oder Laie. Unser kirchliches Gemeingefühl wird sich hoffentlich nicht an der Ortsmarkung des Dorfes oder der Stadt, wo wir zufällig geboren wurden, brechen; wir gehören der ganzen protestantischen Kirche an.

Eben so wenig, als eigene Gesetze zu geben, hat die einzelne Gemeinde p. 256. an den Schlüssen ihrer Generalsynode zu begutachten; sie hat nur die Wahl, die Beschlüsse der Synode, in welche sie durch Theilnahme an der Wahl zum voraus eingewilligt hat, anzunehmen, oder aber, wenn sie sich dadurch beschwert fühlt, auszutreten aus der Kirchengemeinschaft; da aber letzterer Entschluſs sich einer Gemeinde nicht so leicht aufdringt, so ist wohl unnöthig, eine stehende Gemeindesynode dafür zu halten.

Da nicht eigentlich die kirchliche Gesetzgebung, sondern die Vollziehung kirchlicher Gesetze der Genehmigung des Staates bedarf, so scheint kein Grund vorhanden, warum den Sitzungen der Synode Kommissäre des Staates anwohnen sollten; der Staat hat noch

Digitized by Google

alle Zeit, seine Rechte zu verwahren, wenn die Beschlüsse der Synode ihm von dem Kirchenrathe vor der Vollziehung vorgelegt werden. Indessen wird die Synode sich durch die Anwesenheit landesherrlicher Kommissäre auf der andern Seite nicht eigentlich für beschwert erachten, wenn solche nur weder eine positive Stimme, noch wohl gar das Präsidium ansprechen, als wozu sie freilich keinen rechtlichen Grund aufweisen könnten.

4. Das Kirchenregiment. Preuſs. Landr. §. 137. „Jede Korporation muſs wenigstens Einen Vorsteher haben" §. 138. „Ob deren mehrere und wie viele seyn sollen, hängt, wenn es nicht in der Verfassung ein für allemal bestimmt ist, von dem Beschlusse der Korporation ab."

Die protestantische Kirche hat das Kirchenregiment einem Konsistorium oder Kirchenrathe übertragen.

Konsistorien, auch Offizialate, geistliche Gerichte genannt, als die geistlichen Gerichtshöfe der Bischöffe, präsidirt von deren General-Vikaren, bestehen in der katholischen Kirche allgemein eingeführt seit dem XIII. Jahrhundert s. J. H. Böhmer, Jus eccl. Prot. I. p. 598. Unsere Konsistorien sind an ihre Stelle getreten p. 604. Nachdem „omne jus dioecesanum et tota jurisdictio ecclesiastica, cum omnibus suis speciebus" der katholischen Bischöffe in ihren protestantisch gewordenen Sprengeln anfangs faktisch, durch den Passauer Vertrag und den Religionsfrieden, bestätigt im westphälischen Friedensschlusse, gesetzlich aufgehoben waren, setzten die Fürsten, welche die Rechte der Bischöffe faktisch übernahmen, ihre Konsistorien an die Stelle der bischöfflichen Gerichte. Vermöge dieser geschichtlichen Anknüpfung und nach ihrer sogleich näher zu bezeichnenden ursprünglichen

Bestimmung waren sie rein vollziehende Behörden. Nach dem Entwurf, welchen die wittenberger Theologen dem Churfürsten von Sachsen 1545. einreichten, sollte ihnen zustehen 1. die Aufsicht über die öffentliche Lehre, 2. die Aufsicht über den Lebenswandel der Kirchenglieder, so weit derselbe öffentliches Aergerniſs erregen würde, 3. das Recht, die Exkommunikation zu erkennen s. Böhmer I. p. 605. sqq.

Diesen Grundzügen ganz entsprechend wird der Wirkungskreis des Konsistoriums auch von unseren vorliegenden Kirchenrechts-Lehrbüchern gefaſst. Pahl p. 269. „Der Oberkirchenrath ist die höchste beaufsichtigende, vollziehende und verwaltende Behörde in der Kirche. Königl. baier'sches Edikt §. 39. „Den kirchlichen Obern, Vorstehern oder ihren Repräsentanten kommt demnach das allgemeine Recht der Aufsicht mit den daraus hervorgehenden Wirkungen zu, damit die Kirchengesetze befolgt, der Kultus diesem gemäſs aufrecht erhalten, der reine Geist der Religion und Sittlichkeit bewahrt und dessen Ausbreitung befördert werde."

Hierin liegen folgende einzelne Elemente des Kirchenregiments.

a. Eschenmayer p. 64. „Sind die Konzilien-Schlüsse gefaſst, so werden sie die Normen, welche die Konsistorien (nach Rücksprache mit dem Staate) in Anwendung zu bringen haben" Pahl p. 269. Dagegen

b. hat der Oberkirchenrath das Recht (preuſsisches Landrecht II., VI., §. 142.) auſserordentliche Synoden zu versammeln *) und den Zusammentritt

*) Königl. baier'sches Edikt §. 56. „Der Regent ist befugt, wenn er wahrnimmt, daſs bei einer Kirchengesellschaft,

Digitized by Google

der ordentlichen, stehenden zu veranlaſsen; er hat Vorzugsweise, jedoch nicht ausschlieſslich, das Recht des Antrags an die Synode, Pahl p. 258.

c. Pahl p. 269. „Der Oberkirchenrath achtet darauf, daſs der Lehrvortrag, die Liturgie und die Disciplin in der gesetzlichen Ordnung bleiben."

d. „Er schlichtet, Pahl ibid., die in der Kirche entstehenden Streitigkeiten und erledigt die Beschwerden der Gemeinden und ihrer einzelnen Mitglieder gegen die kirchlichen Beamten."

e. „Er ernennt," Pahl, (mit Einholung landesherrlicher Genehmigung) „die Superintendenten, empfängt die Berichte über die von denselben vollzogenen Visitationen und trifft in deren Gemäſsheit die erforderlichen Verfügungen."

f. „Er prüft die Kandidaten," Pahl; beeidigt und ordinirt sie „bestätigt die Ernennung der Geistlichen, wenn sie nicht durch ihn selbst erfolgt, ertheilt ihnen Belobungen und Verweise und spricht erforderlichen Falls ihre Entlaſsung oder Versetzung aus" mit landesherrlicher Genehmigung, (wo solche erforderlich ist)

g. „beaufsichtigt die zur Bildung der Geistlichen bestehenden Anstalten"

h. „sorgt für die Erhaltung der gemeindlichen Kirchen-Fonds, und für die richtige Reichung der Besoldungen"

Spaltungen, Unordnungen oder Miſsbräuche eingerissen sind, zur Wiederherstellung der kirchlichen Einigkeit und Ordnung unter seinem Schutze auſserordentliche Kirchenversammlungen (durch das Konsistorium) zu veranlassen, ohne jedoch in Gegenstände der Religionslehre sich einzumischen."

i. „verwaltet das allgemeine Kirchengut, so wie die zur Versorgung der geistlichen Wittwen- und Waisen und der Ausgedienten bestehenden Kassen."

k. „Er vertritt die Kirche dem Staate gegenüber," nach den bestehenden Verträgen; neue Vertragsartikel oder gemeinschaftliche Gesetze mit dem Staate könnte der Kirchenrath nur aus Auftrag der Synode und unter Vorbehalt ihrer Genehmigung verabschieden. Die gemeinschaftliche Gesetzgebung wird aber am füglichsten durch kirchliche Abgeordnete bei der Ständeversammlung besorgt.

l. K. baier'sches Edikt §. 55. „der Regent kann bei feierlichen Anläſsen in den verschiedenen Kirchen seines Staats durch die geistlichen Behörden öffentliche Gebete und Dankfeste anordnen."

Die geographischen Verhältniſse der Pfarreien und Diözesen zu ordnen, ist wohl nach Analogie der Würtemb. Verfass. §. 64. ein Gegenstand der Gesetzgebung.

Personale des Kirchenregiments.

Während J. H. Böhmer I. p. 630. als Territorialist meinte, Geistliche könnten etwa in vorkommenden Fällen zur Begutachtung beigezogen werden; Schuderoff dagegen Seite 57. erklärte, es fordere es die Natur und der Begriff der Stelle, daſs sie aus lauter Geistlichen bestehe; hat sich eine besonnene Praxis längst für die ungefähre Parität entschieden und Hr. Pahl hat wohl Recht p. 268. „Das Gleichgewicht des Geistlichen und weltlichen Prinzips oder die zweckmäſsige Milderung des einen durch das andere wird am sichersten dadurch aufrecht erhalten werden, wenn die Zahl der geistlichen und weltlichen Mitglieder gleich ist." „Zusammengesetzt sollten, nach dem Entwurfe der Wittenberger Theo-

Digitized by Google

logen, die Konsistorien seyn aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern, damit nicht bloſs ein Theil der Kirche vertreten würde." Daſs der Präsident des Kirchenraths nothwendig ein Geistlicher seyn müſste, hat uns weder Hr. Pahl p. 268. durch den angegebenen Grund, weil die Berathungen des Collegiums sich ohne Ausnahme in einem religiösen Zweck vereinigen, noch Hr. Schuderoff p. 59. überzeugt, wenn es heiſst:" daſs ein Jurist, ein Weltlicher, nach der Praxis, ein Edelmann präsidire, sei ebenso ungereimt, als wenn man einen Geistlichen, als solchen, zum Chef der Landesregierung machen wollte." Schuderoffs Bemerkung trifft bloſs einen von der Staats-Regierung gesetzten weltlichen Präsidenten; ein von der Synode geordneter weltlicher Präsident hätte gleichfalls einen religiösen Charakter.

„Die Beamten und das Kanzleipersonal der Behörde, Pahl 269, werden von ihr selbst ernannt."

„Die Bestimmung des Organismus, Pahl 269. und der Geschäftsordnung der Behörde ist Gegenstand der Gesetzgebung." Das Dogmatische wird sich von selbst ausscheiden und den Geistlichen Mitgliedern ausschlieſslich zufallen, während die übrigen Gegenstände gemeinschaftlich besorgt werden müſsten.

„Ob den Sitzungen, Pahl 269. ein landesherrlicher Kommissär, (jedoch ohne positiven Einfluſs) beiwohnt, hängt von dem vertragsmäſsigen Verhältnisse der Kirche zum Staate ab; dessen Rechte jedoch auch ohne diese Anstalt durch das für alle das Bestehende ändernde Beschlüſse der kirchlichen Behörde vorbehaltene landesherrliche Placet hinreichend gewahrt sind." Das folgt denn aber doch nicht, wie Hr. Schuderoff p. 51. will, daſs „wenn in dem Kirchenrathe ein Mitglied der Regierung, auch in der Regie-

rung ein Mitglied des Kirchenraths sitzen sollte;" denn ein solches Recht der Wechselseitigkeit besteht nicht zwischen Staat und Korporation. Aber zu bedenken mag allerdings dem Staate gegeben werden," wie kleinlich sein Miſstrauen gegen die Kirche wäre, wenn er sich nicht damit begnügen wollte, die Beschlüsse der Kirche zu controlliren, sondern auch noch ihre Verhandlungen belauschen wollte.

V. Die konventionellen Rechte des Staats innerhalb der protestantischen Kirche.

1. Ueber den konventionellen Rechtsgrund der Kirchengewalt in den Händen der weltlichen Obrigkeit herrschen unter unseren deutschen Rechtslehrern drei Hauptansichten.

Das Territorial-System, das einen natürlichen, keinen conventionellen Rechtsgrund vorgiebt, konnte eben deswegen besonders abgefertigt werden und kommt hier nicht mehr in Betracht. Nun aber kann ebenso wenig das Kollegial-System unter den konventionellen Begründungen der Kirchengewalt in den Händen des Landesherrn noch eine eigene Unterabtheilung bilden, es liegt vielmehr allen diesen als gemeinsame Ansicht zu Grunde; wohl aber bildet die zufällige Pfaffische Ansicht von einer geschehenen, stillschweigenden Uebertragung, welche mit seinem Kollegial-Systeme gar nicht nothwendig zusammenhängt, eine solche Species. Bey den bisher entwickelten kollegialistischen, die Kirche mit den Rechten einer Korporation voraussetzenden, Grundsätzen bleibt noch immer die Möglichkeit dem Regenten eine gewiſse Kirchengewalt auf konventionelle, und zwar auf eine dreyfache Weise zufallen zu laſsen;

a. durch Uebertragung, welche entweder ausdrücklich von den Landständen, oder stillschweigend

Digitized by Google

durch unterlassenen Widerspruch von Seiten der Kirche geschehen. Hier fragt sich natürlich zuerst, welche Rechte der Kirche lassen möglicherweise eine solche Uebertragung an einen Einzelnen zu? — das Kirchenregiment; keineswegs aber irgend die Gesetzgebung; weder zum Ganzen, noch zum Theile, als welche der Gesammtheit der Korporation unveräuſserlich zusteht. Sodann versteht sich von selbst, daſs die Person, an welche das Kirchenregiment übertragen wird, der Kirche angehören muſs; endlich kann das Kirchenregiment nur lebenslänglich, nie aber **erblich** übertragen werden, weil der Korporation das Recht der freyen Wahl ihres Vorstehers unveräuſserlich zusteht.

Stillschweigende Uebertragungen sind nun, wie **Schmalz** bemerkt, allerdings höchst zweideutig; daſs aber nicht Landstände unter gewiſsen Bedingungen als Repräsentanten der Kirche angesehen wurden und angesehen werden konnten, möchten wir nicht so geradezu wegwerfen, wie Hr. **Schmalz**, pag. 94. Die Landstände eines rein protestantischen Landes, oder Landstände, deren Mitglieder nothwendig sämmtlich protestantisch waren, besonders wenn protestantische Geistliche ordentlicherweise oder auſserordentlicherweise hinzutraten, muſsten sich in einer Zeit allgemeiner religiöser Theilnahme, wo man noch nicht daran dachte die Begriffe und Rechte von Staat und Kirche so genau zu scheiden, ebenso gut zur Vertretung der religiösen, als der politischen Interessen ihrer Kommittenten berufen glauben, **und von ihren Kommittenten selbst zu solcher Vertretung ihrer religiösen Interessen berufen und verpflichtet, also auch berechtigt geglaubt werden.** Wenn und wo es sich nachweisen läſst,

daſs Landstände zur Vertretung der kirchlichen Rechte ihrer Kommittenten mit Uebereinstimmung derselben sich für berufen erachtet und solche Vertretung faktisch *) ausgeübt haben, so kommt unsere Nachweisung etwaiger Inkonvenienzen zu spät, um die von ihnen geschehene Ueberlassung des Kirchenregiments an den Landesherrn ungültig zu machen; nur konnten sie das Kirchenregiment weder erblich übertragen, noch aber etwas von der kirchlichen Gesetzgebung vergeben, weil eine solche Uebertragung, wenn auch von einer General-Synode der Kirche, an sich null und nichtig wäre. Waren nun einmal gewiſse kirchliche Rechte an den Landesherrn übertragen, so giengen sie auf seinen Nachfolger zwar nicht erblich, aber durch stillschweigenden Vertrag über, und werden so lange von einem Regenten zum andern übergehen, kraft stillschweigenden Vertrags, bis sie von der Kirche zurückgefordert werden, wozu diese indessen bei jedem Regentenwechsel das Recht hat.

b. Das Devolutions-, oder das, wie wohl mit Unrecht, ausschlieſslich so genannte Episkopat-System, will daſs in den Religions-Friedensschlüſsen die bischöfflichen Rechte als an unsere Landesherrn abgetreten erscheinen; „als ob," wie Hr. Schmalz mit Recht bemerkt, „eine solche Abtretung nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, und ohne des Papstes Genehmigung möglich gedacht werden könnte."

c. Herr Schmalz p. 84. sucht die Kirchengewalt in den Händen der Fürsten als landesherrlichen

---

*) Z. B. die chursächsischen Landstände in den Verhandlungen über das Interim, Planks Geschichte des Prot. Lehrbegriffs IV. p. 116. 149.

Vorbehalt in dem Aufnahms-Vertrage der neuen Kirche zu rechtfertigen: „Die Fürsten haben den Evangelischen, nach ihrer Trennung von der römischen Kirche, eine kirchliche Existenz nur unter der Bedingung eingeräumt, daſs von ihnen selbst die Kirchengewalt geübt werde. Daſs es von den Fürsten vermöge des juris circa sacra abgehangen, die neue Kirche zu verweigern oder zuzugestehen, darüber sei kein Zweifel; ohnehin sei die Sache klar in der Geschichte begründet." Nun auf jeden Fall wäre die Bedingung, wenn das Recht auch auſser Zweifel läge, von Seiten der Fürsten jüdisch und niederträchtig genug gewesen. Es geschah in der ersten Zeit frommen Zusammenwirkens und zutrauensvollen Glaubens, daſs für die gute, hart angefochtene Sache mit Wort und That am kräftigsten eingriff, wer die Macht hatte, ohne irgend eine Absicht oder Argwohn künftig geltend zu machender Rechte. Indessen behielten die Fürsten das Heft in den Händen, und es dürften vielleicht wohl in jetziger Zeit den Fürsten geheime Räthe gegeben werden, ehe sie unserer Kirche ihre vollen Rechte herausgäben, sie lieber zu unterdrücken.

2. Das bestehende landesherrliche Regiment in den Deutschen, evangelischen Kirchen.

Es wird kein wohlmeinender, rechtlicher Mann läugnen, daſs nach der gewöhnlichen Praxis, nach welcher nicht nur das Kirchenregiment, sondern selbst die kirchliche Gesetzgebung entweder von den Landesherrn unmittelbar, oder durch Regierungsbehörden ausgeübt wird, unsere Kirche in einem Zustande der Unterdrückung sich befindet, in welchem sie nicht nur die katholische Kirche, sondern selbst ihre selbstständigen Sekten, ja das Volk Israel beneiden möchte;

denn unsere Kirche supplicirt umsonst um Zurückgabe von Rechten, welche, Pahl p. 242. überall in Deutschland nicht nur den Katholiken und den Herrnhutern, sondern sogar den Juden bewilligt sind."

Indessen steht diese Praxis selbst mit der gewöhnlichen staatsrechtlichen Theorie im Widerspruche, nach welcher sich unsere Fürsten zum Höchsten den Titel und die Rechte der obersten Landesbischöffe vorbehalten; sey es nun aus dem Rechtsgrunde der Devolution, der Uebertragung, oder des landesherrlichen Vorbehalts. Diese drei Systeme, welche die Korporationsrechte der Kirche im Gegensatz gegen das Territorial-System voraussetzen, können, wenn sie nicht den Fürsten Rechte zusprechen wollen, welche diese selbst (in der Theorie) nicht ansprechen, die also auch weder devolvirt, noch übertragen, noch vorbehalten seyn können, dem Landesherrn nur das Episcopat sichern wollen. Wir befassen sie also sämmtlich unter den Titel des Episcopat-Systems, welches den Landesherrn, sey es aus irgend welchem Rechtsgrunde, als den obersten Bischoffs einer Landeskirche betrachtet.

Bey dem Episcopat-Systeme nun, welches, wie fast allgemein in der protestantischen Kirche, so namentlich in unserem Vaterlande, Verfassungs-Urkunde §. 76. staatsrechtlich-, (wie wohl also immer noch einseitig-) ausgesprochene Gültigkeit hat, ist die Autonomie der Kirche eo ipso vorausgesezt.

Denn einmal a, ist ebendamit das Territorial-System verworfen.

J. H. Böhmer, Tom. I. tit. XXXI. §. 19. „communis doctrina de jure episcopali principum §. 20. ex falsis principiis deducta, quod supponit, jura principum cir-

Digitized by Google

ca sacra episcopis seu clericis propria esse, adeoque ad principes, qua tales, haud pertinere, nec cohaerere superioritati territoriali, vel supremae potestati; aliam quippe esse potestatem spiritualem, aliam secularem." §. §. 43 — 53. wird die Frage: an tale jus episcopale, quod primario in imperio sacro consistit, recte tribui possit principibus, protestantibus, mit unzähligen aus dem Territorial-Systeme hergenommenen Gründen verneint.

b. Namentlich haben sich unsere Fürsten durch die Annahme des bischöfflichen Titels selbst des Gesetzgebungsrechtes in kirchlichen Angelegenheiten begeben und sich auf das Kirchenregiment beschränkt. Das jus episcopale begriff, J. H. Böhmer I. p. 748. sqq. in sich, 1. die jura ordinis, 2. das jus dioecesanum und die jurisdictio ecclesiastica. Das Diöcesanrecht und die bischöffliche Jurisdiction befaſste zum Unterschied von der potestas ordinis die administrativen, richterlichen und disciplinarischen Rechte der Bischöffe; durchaus nicht das Gesetzgebungsrecht, welches zur potestas ordinis gehörte, Böhmer l. c. p. 749. „nam jus condendi leges ecclesiasticas ad jura ordinis referunt."

Nun konnte aber dieses Gesetzgebungsrecht unter dem bischöfflichen Titel durchaus nicht auf unsere Fürsten übergegangen seyn, aus dem einfachen Grunde, weil es dem einzelnen Bischoffe, als solchem, nicht zustand; sondern immer nur auf dem Konzile ausgeübt werden konnte. Selbst dem Papste, trotz seiner Infallibilität, welche unsere Fürsten nicht einmal geerbt haben wollen, wird das Gesetzgebungsrecht nur von Ultramontanern beygelegt, von allen vernünftigen Katholiken abgesprochen. „Gesetzt einmal," wirft Hr. Krug p. 146. die Frage auf, „der Papst, als geist-

Digitized by Google

licher Oberbiſchoff, wollte jetzt auf einmal eine neue Lehre oder Liturgie einführen, glaubt man wohl, daſs die übrigen Kirchenglieder, Kleriker und Laien, ungeachtet sie an die Untrüglichkeit des Papstes glauben, seinem Gebote folgen würden.?"

Das Trienter Konzil *) wollte, was in der Ordnung gewesen wäre, selbst das missale und des brevarium verbessern, überlieſs aber wegen des übereilten Endes, welches die Synode genommen, nach dem Dekrete der fortgesetzten 25ten Session d. 4. Dcbr. 1563. diese Arbeit, so wie die Ausfertigung der übrigen legislativen Gegenstände dem Pabst mit Anschluſs der synodalischen Vorarbeiten „ut ejus judicio atque autoritate terminaretur et evulgaretur." Der Pabst handelte hier also bloſs als Mandatar der gesetzgebenden Behörde, des Konzils, was er auch in folgenden Titeln anerkannte: missale Romanum ex decreto s. s. concilii Tridentini restitutum 1570; breviarium Romanum ex decreto s. s. conc. T. restitutum 1568.

Nicht nur der einzelne Biſchoff, sondern selbst der infallible Pabst gilt dem vernünftigen Katholiken nur als die vollziehende Behörde. Auf jeden Fall haben unsere Symbole dem biſchöfflichen Amte mehr als einmal jede gesetzgebende Macht abgesprochen, Smalkh. Artikel III. 12. „Wir gestehen den Biſchöffen nicht zu, daſs sie die Kirche seyen, und sinds auch nicht, und wollens auch nicht hören, was sie unter dem Namen der Kirche gebieten oder verbieten." (Jede Handlung der von ihnen sich angemaſsten gesetzgebenden Gewalt in der Kirche erkennen wir nicht als rechtskräftig an); „denn Gottlob es weiſs ja heutiges Tags ein Kind von 7 Jahren,

*) S. J. Baumgartens Ergänzung und Fortsetzung von Saligs Historie der Augsb. Konf. IV, 3. p. 273. sqq.

Digitized by Google

was die Kirche sey, nämlich die Glaubigen" (heutiges Tags nicht mehr!)"

Stephani p. 179. „Da hier in mehreren Stellen unserer Symbole so bestimmt ausgesprochen wird, daſs die gesetzgebende Macht der Kirche und nicht den Bischöffen gehört, wie will man es denn wagen, zu behaupten, daſs diese gesetzgebende Macht denjenigen gehöre, der in unsern Tagen für den Bischoff der protestantischen Kirche gehalten wird? Begreift man denn nicht, daſs sie aufhört, wie die Römische, eine freie zu seyn, so bald sie einen Herrn anerkennt, der ihr Gesetze vorschreiben darf? Tribuit Christus ecclesiae principaliter et immediate claves, heiſst es im 2ten Anhange der Art. Sm." Ein Gesetzgebungs-Recht der Fürsten in inneren kirchlichen Angelegenheiten kann durchaus nur auf das Territorial-System gegründet werden. Darum konnte auch das Instr. Pacis Osnabr., wenn es Art. VII. §. 2. den Landesherrn ein jus episcopale zuerkennt, ihnen nur das Art. V. §. 48. suspendirte jus dioecesanum und alle geistliche Jurisdiktion der Bischöffe, das Kirchenregiment, aber nicht die potestas ordinis zusprechen wollen.

Ohne den Gerechtsamen der protestantischen Kirche, welcher, als Korporation, das Recht, ihre Vorsteher, Bischöffe, Konsistorien selbst zu wählen und beständig zu kontrolliren, unveräusserlich zusteht, im mindesten etwas vergeben oder irgend zu nahe treten zu wollen, glaube ich denn doch mit Herrn Eschenmayer und Stephani die Ueberzeugung aussprechen zu dürfen, daſs der protestantischen Kirche keine Gefahr oder Nachtheil daraus erwachsen würde, wenn das Episkopat oder das Kirchenregiment den Landesherrn ferner belassen bliebe; im Gegentheil dürfte vielleicht für den kirchlichen Geschäftsgang eine sol-

Digitized by Google

che Kombination ungleich förderlicher seyn, als die Trennung beyder Gewalten, wo, Eschenmayer p. 98. „das Interesse von Kirche und Staat nie zur Einheit gelangen kann.“ Nur müſste der Kirche um so gewisser das Recht der Selbstgesetzgebung und der Kontrolle des verantwortlichen oberbischöfflichen Kirchenraths zurückgegeben werden; und der Kirche dürfte auf keinen Fall das unveräusserliche Recht, ihren Bischoff selbst zu wählen, durch erblichen Vorbehalt entzogen werden.

„Endlich dürfte, Stephani p. 281. hierbey rathsam seyn noch folgendes festzusetzen. 1. Die Verfügung, daſs bei dem Regierungsantritte eines Landes-Fürsten derselbe jederzeit von der gesammten Landes-Kirche ersucht werde, solches hohe Amt in Gnaden übernehmen zu wollen, 2. Sich in Gnaden einer kirchlichen Feyerlichkeit bei Uebernahme solches hohen Amtes zu unterziehen, endlich 3tens seinem Titel als Regent des Landes auch den eines obersten Bischoffs seiner Landeskirche beifügen zu wollen.“ Wie Hr. Stephani daran denken konnte, nun aber auch einem katholischen Regenten das Episkopat der protestantischen Kirche zu überlassen, begreifen wir nicht, eben nach seiner eigenen Ausführung. p. 282. wenn er sagt: „Jeder Regent von wahrer Geistesbildung wird dafür halten, daſs er als Regent keiner Kirche seines Reichs allein angehöre. Nur für seine Person als Mensch mag er sich zu einer derselben halten.“ Nun an seine Person als Mensch müſste sich also die prot. Kirche addressiren; die ist ja aber katholisch.

3. Ein anderer Rechtstitel, auf welchen allerley kirchliche Rechte unserer Fürsten gegründet werden, ist das im westphälischen

Digitized by Google

Friedensschlusse ihnen zugesprochene Jus reformandi; ein Rechtstitel, welcher sich indessen nach folgender einleuchtender, gründlicher Erklärung des Rezensenten in den Heidelberger Jahrbüchern 1825 Seite 557 sqq. in das für die Freiheit der protestantischen Kirche ganz ungefährliche, unter Nro III. mit voller Anerkenntniſs aufgeführte Jus advocatiae auflöst. „Das Jus reformandi ist nach dem Sprachgebrauche der Reichsgesetze das Recht des Landesherrn, für sein Land, wenn sich Religionsveränderungen darin zeigen, zu bestimmen, ob und in wie fern diese Religionsveränderung in demselben vorgenommen werden solle oder nicht. Dieses Recht versteht sich als unveräusserlicher Bestandtheil der Staatsoberhoheit von selbst und war gar nicht etwa ein erst späterhin durch den westphälischen Frieden besonders erworbenes Recht." „Nur das konnte allenfalls bey der damaligen schwankenden Verfassung des deutschen Reichs zweifelhaft seyn, ob die einzelnen Reichsstände schon eine so ausgebildete Staatsgewalt hätten, daſs ihnen auch ohne Zuziehung von Kaiser und Reich die beliebige Ausübung des jus reformandi zustände. Ebendieſs wurde nun ausdrücklich in dem J. P. O. Art. V. §. 30. festgesetzt, wo dieses Recht als sämmtlichen unmittelbaren Reichsständen zustehend erklärt wurde. Sehr wichtig ist hier der Punkt, daſs dieses jus reformandi ausdrücklich sowohl den Reichsständen katholischer, als protestantischer Religion eingeräumt wird. Da nun die Rechte der Kirchengewalt wenigstens in den katholischen Ländern bei den bisherigen geistlichen Behörden blieben, so folgt von selbst daraus, daſs das jus reformandi nicht zugleich die Rechte der Kirchengewalt

in sich begreift, sondern letztere hievon verschieden sind."

4. Bedürfniſse und Rechte unserer vaterländischen Kirche in Beziehung auf autonomische Verfaſsung.

Nach der Periode der Souveränität durfte, wie im bürgerlich-politischen, so auch im evangelisch-kirchlichen Kreise unseres Vaterlandes das Bedürfniſs gesetzlicher Vertretung wieder erwachen; ja der Staat kam unserer Kirche in dem §. 71. der Verfaſsungsurkunde durch feierliche Garantie einer verfaſsungsmäſsigen Autonomie zuvor. Der Staat hat es unserer Kirche anheimgestellt, und sie gleichsam aufgefordert, Pfister p. 52. „daſs sie, um die Verfaſsung auch ihrerseits ins Leben zu rufen, und wirklich in den Genuſs der darin zugesicherten Rechte zu treten, nun auch kraft ihrer innern Autonomie diejenigen Anordnungen treffe, welche der Verfaſsungsvertrag in seinen blos negativen Bestimmungen nicht zu treffen hatte. Denn über die Frage: wie nun die Autonomie der Kirche geübt werden solle? dürfen wir in der Verfaſsungsurkunde keinen Aufschluſs mehr suchen. Sie überläſst dieſs ganz der nur im Vorbeigehen §. 72. berührten Kirchengewalt und verwahrt dabei nur die Aufsichtsrechte der Staatsgewalt." §. 72. „Dem Könige gebührt das oberstthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirche; vermöge desselben können die Verordnungen der Kirchengewalt ohne vorgängige Einsicht und Genehmigung des Staatsoberhauptes weder verkündet, noch vollzogen werden." Noch liegt ein Antrag unserer bischöflichen Behörde, gefaſst in ihrer jährlichen Plenarversammlung, dem jährlichen Synodus (Zusammentritt der Generalsuperintendenten mit dem Konsistorium) vor dem königl. Ministerium des Kirchen-

und Schulwesens, welcher nach Vorgang Baierns auf Einberufung einer Generalsynode dringt *).

Aber unsere Kirche (wir fürchten nicht, habe es versäumt, aber) säumt noch immer, diesen von der geistlichen und weltlichen Behörde mit der edelsten und uneigennützigsten Achtung herrenloser Rechte, in welche sie sich zu theilen verschmähen, gemachten Anregungen entgegenzukommen; was umsomehr befremden muſs, da in den seit 1819 bestehenden Diöcesan-Vereinen unserer Kirche, oder wenigstens unserer Geistlichkeit ein Organ gegeben ist, ihre Bedürfnisse auszusprechen. Indessen ist bei der allbekannten, gewissenhaften Achtung unzweifelhafter, einmal anerkannter Rechte von Seiten unserer edlen, gerechten Regierung, sowie bei der Liberalität unserer kirchlichen Behörde kein Zweifel, daſs nicht dieser Akt der Gerechtigkeit längst vollzogen und unserer Kirche das unveräuſserliche, feierlich zugesprochene Recht der Autonomie längst wieder hergestellt wäre; wenn man, wie über das Recht, so über die Art im Reinen wäre, wie nun diese Autonomie von der Kirche ausgeübt werden solle; besonders da der Beisatz, daſs diese verfassungsmäſsig seyn solle, der auf das Bestehende zurückweist, jedoch ohne alle nähere Andeutung, die Frage ziemlich verwickelt macht. Das geringe Interesse, mit welchem der uneigennützigen Anerbietung von Seiten der geistlichen und weltlichen Behörde, die in der Souveränitäts-Periode zu Verlust gegangenen Rechte der Kirche restituiren zu wollen, entgegenkommen wurde, was allerdings ein Beweis ist, daſs die Idee der Autonomie der Kirche noch nicht reif geworden, hat ebenfalls den Aufschub der Vollziehung des

*) Seuberts Zeitschrift, 1827. p. 28.

§. 71. der Verfassungsurkunde nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar räthlich gemacht. Indessen ist das kirchliche Interesse in unserem Vaterlande reger, als es sich auf dem geordneten Wege ausspricht, reger vielleicht unter unserem Volke, als zum Theile gerade da, wo man es zunächst suchen und erwarten sollte.

Was die historische Frage über die verfassungsmäſsige Form der Autonomie unserer vaterländischen Kirche anlangt, so gelingt es uns vielleicht einigen Aufschluſs darüber zu geben.

Unter den bestehenden Kirchengewalten unseres Vaterlandes könnte bei der Frage nach einer verfassungsmäſsigen, legislativen Kirchengewalt nur der jährliche Synodus, oder Zusammentritt der Generalsuperintendenten mit dem Konsistorium in Betracht kommen.

Das Konsistorium ist, wie in der übrigen protestantischen Kirche, so in Würtemberg die vollziehende Kirchenbehörde, durch welche der oberste Bischoff das Kirchenregiment, mit Ausnahme gewisser Reservate, ausübt, wie das auch von jeher und ursprünglich seine Bestimmung war, s. Herzog Christophs Visitations-Ordnung in Sattlers Gesch. Würtemb. unter den Herzogen IV., Beilagen p. 55. sq.; der Ressort derjenigen Sektion der Visitation, welche nach Abtrennung des Kirchenraths (Ende 17ten Jahrh.) eben das Konsistorium gebildet hat, „wobei p. 57. die Theologen im Rath seyn und gebraucht sollen werden," wird dahin ausgezeichnet: Annehmung und Abschaffung der Pfarrherrn, Prediger, Diakonen und Schulmeister, Abhörung der (von der) Generalsuperintendenz überschickten Inquisitionen (Visitations-Fragen) auſser der politischen Punkte (welche zur Kompetenz der nachher als Kirchenrath abgetrennten Sektion gehörten), alles, was Lehre und Leben der Kirchendiener und

Digitized by Google

Schulmeiſter und die Kirchenordnung überhaupt betrifft, war den Theologen mitzugewieſen, nach ihrem beſten Verſtand durch Umfragen dekretiren zu helfen; beſonders ſollten ſie mit den neuen Kirchendienern und Schulmeiſtern das auferlegte Examen halten, mit mehrerem Fleiſs und Ernſt, als bisher geſchehen, auf die Diener der reinen Lehre ſehen, gemäſs der Würtemb. und Augsb. Confeſsion, irrige Sekten und ſolche Kirchendiener, welche ſich ihres eigenen Affekts und Holipens auf der Kanzel oder läſterlichen Untrinkens ſchuldig machten, nicht verſchonen.

Nun iſt aber unſer jährlicher Synodus nach ſeiner urſprünglichen und jetzigen Beſtimmung die jährliche Plenarverſammlung des Konſiſtoriums durch Hinzutritt der Generalſuperintendenten *). S. Herzog Chriſtophs Viſitations-Ordnung l. c. p. 58. „Wir wollen auch, daſs alle viertel Jahr die vier Generalſuperintendenten (nur die Zeit und die Zahl der Generalate hat ſich verändert) mit ihrer Superintendenz und Inquiſitionen unſerer gegebenen Ordnung nach ſich vor unſere verordnete Kirchenräthe verfügen und alsdenn dieſelbige alsbald von unſern verordneten Kirchenräthen und Johann Brenzen, die wir in dieſer Sachen zu Generalſuperintendenten verordnet haben wollen, vor die Hand genommen werden ſollen, (daſs ſie) dieſelbige und beſonders irrige und rottiſche Sekten und alle andere Fehl und Mängel mit einander wohl und nothdürftiglich berathen und erwägen, wie denen Sekten, Fehl und Mängeln abzuhelfen; alſo ihr Bedenken unterſchiedlich und nothdürftiglich in Schriften begreiffen."

Ebenſo wird der jährliche Synodus in unſerer Verfaſſungsurkunde angeſehen §. 75. „Das Kirchenre-

*) Vergl. auch Seuberts Zeitſchrift, p. 34. ſqq.

giment der evangelisch-lutherischen Kirche wird durch das königl. Konsistorium und den Synodus nach den bestehenden oder künftig zu erlassenden verfassungsmäſsigen Gesetzen verwaltet." Unser bestehender Synodus ist also eine vollziehende Behörde, und zwar nach den verfassungsmäſsig erlassenen oder künftig zu erlassenden Gesetzen. „Diese Gesetze hat aber, Pfister p. 53. nicht das Kirchenregiment selbst zu entwerfen, denn es verwaltet nur nach diesen Gesetzen." Ja es kann unser Synodus schon an sich selbst nie die Autonomie unserer Kirche ausüben, da seine Mitglieder nicht von der Kirche freigewählt, sondern Repräsentanten des obersten Bischoffs sind, welchem auch, als solchem, ihre Ernennung zusteht; der einzelne Bischoff hat aber, selbst in der katholischen Kirche, in der Regel, in der protestantischen Kirche jedenfalls keinerley legislative Gewalt; das Koncil, nicht der einzelne Bischoff, nicht der Pabst, seiner Infallibilität ungeachtet, hat in der katholischen Kirche die allgemein gültigen Gesetze zu geben. Wenn also auch auf den Regenten und durch den Regenten auf die von ihm geordneten Kirchenbehörden der Episcopat fortgeerbt, so mag auch nicht aus dem Titel bischöfflicher Rechte eine legislative Gewalt abgeleitet werden. Doch unser Synodus hat in dem schon erwähnten Antrag an das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens auf Einberufung einer Generalsynode, selbst anerkannt, daſs ihm der Charakter einer protestantischen legislativen Kirchengewalt nicht zusteht.

Ein Antrag, den jährlichen Synodus durch Verstärkung mit freigewählten Vertretern der Kirche, deren Zahl der Zahl der Mitglieder jenes Kollegiums gleich wäre, zu einer gesetzgebenden Synode umzugestalten, s. Pfister die evangl. Kirche p. 67., ist in-

dessen von Hrn. Pfister selbst wieder zurückgenommen worden in Seuberts Zeitschrift, wo es p. 114. als treffende Scheidung und Bestimmung der Begriffe gerühmt wird, wenn der von Hrn. Pfister aufgeführte Ungenannte „den alten Synodus ein verstärktes Konsistorium, und als solches eine nur nomine episcopi handelnde Behörde nennt, und sehr genau von der gewählten Repräsentation der Kirche geschieden hält;" und wo Hr. Pfister p. 113. am Ende selbst zugiebt „die Synode, wie sie bisher ist, hätte in einer zu berufenden Generalsynode nur vorzutragen, nicht abzustimmen." Allerdings als bischöffliche und vollziehende Behörde hat die Synode, wie das Konsistorium, vorzugsweise das Recht der Initiative, nur nicht Sitz und Stimme, weil das Kirchenregiment sich sonst selbst controlliren würde *). Somit hätte unsere vaterländische Kirche nie eine innere Vertretung gehabt; eine Vertretung gegenüber von dem Bischoffe und seiner Behörde, dem Konsistorium und Kirchenrathe? Das denn doch nicht!

1. Die dogmatische Gesetzgebung, welche den oben angegebenen altprotestantischen Grundsätzen gemäſs auch in unserem Vaterlande sehr genau von der übrigen kirchlichen Gesetzgebung geschieden gehalten wurde, und der ordinirten Geistlichkeit vorbehalten blieb; wurde, wie das eben in dem Anfange einer sich nicht so ganz ruhig konstituirenden Kirche möglich war, so ziemlich in Ordnung ausgeübt; nämlich durch Synoden von Geistlichen, Pfister p. 27.

Die von Brenz für das Trienter Konzil verfaſste confessio Würtemb. wird auf des Verfassers eigenes

*) Seuberts Zeitschrift p. 41.

Verlangen 10 der angeſehenſten Theologen des Landes, die zu dem Ende eigens nach Stuttgart berufen wurden (1551), vorgelegt, von denſelben geprüft und durch Unterſchrift gutgeheiſsen, s. Schnurrer, Erläuterungen p. 213., wo auch die Namen der Theologen zu leſen ſind. Das war doch wohl eine dogmatiſche Vertretung der Würtemb. Kirche durch ihre theologiſchen Stimmführer; denn es waren ihrer gewiſs alle, welche in unſeren Vaterlande zu jener Zeit eine theologiſche Stimme hatten.

Aus Veranlaſſung eines Calviniſch geſinnten Predigers Hagen in oder bei Nürtingen und zu Abfaſſung eines eigenen Bekenntniſſes über das Abendmal berief Hrz. Chriſtoph 1559 eine eigene Synode nach Stuttgardt beſtehend aus der ganzen höhern Geiſtlichkeit bis auf die Special-Superintendenten herab. „Die herzogl. Oberräthe und der Landhofmeiſter muſsten der Synode beiwohnen, aber nicht um mitzuſtimmen, ſondern weil der Herzog meinte, es werde den weltlichen Herrn heilſam ſeyn, den Lehrpunkt, der abgehandelt werden ſollte, in vollem Lichte zn ſehen und richtig zu faſſen" Schnurrer p. 261. Das Glaubensbekenntniſs iſt unterſchrieben von dem Kanzler der Univerſität D. Heerbrandt, den Aebten und Prälaten, der theologiſchen Facultät, den General- und Special-Superintendenten der Kirchen Würtembergs. Sonach kann der in der Vorrede zur Gr. Kirchenordnung ausgeſprochene Grundſatz: daſs die weltliche Obrigkeit den Beruf und die Pflicht habe, vor allen Dingen das Land mit reiner Lehre zu verſorgen, dem Fürſten kein Kognitions-Reckt in Sachen des Glaubens, ſondern nur das Schutzrecht über die Kirche zuſprechen wollen.

Aber die übrigen Rechte innerer Autonomie, die

Digitized by Google

liturgische und disciplinarische Gesetzgebung, die Kontrolle des Kirchenregiments und der Verwaltung; sollte unsere Kirche nie daran gedacht haben, solche zu verwahren und auszuüben! Man meint; aber es wird sich zeigen, daſs namentlich das Recht der Kontrolle des Kirchenregiments nicht leicht irgendwo anders fester, lebendiger und geordneter ausgeübt wurde, als eben in unserer vaterländischen Kirche, nämlich, was freilich auf den ersten Anblick ein wenig sonderbar scheinen möchte, durch unsere ehemalige Landschaft; welche in Altwürtemberg, wo jeder Bürger, und also auch jedes Mitglied der Landschaft nothwendig protestantisch war, besonders bei der verhältniſsmäſs groſsen Anzahl der 14 landständischen Prälaten, sich ohne Anstand als berufene Vertreterin der religiösen Bedürfnisse und Rechte ihrer Kommittenten betrachtete. Seuberts Zeitschrift, p. 30.

Was nun einmal die liturgische und disciplinarische Gesetzgebung anlangt, so begegnet uns freilich gleich zum voraus der Einwurf Hrn. Pfisters in den Erläuterungen zu seiner Schrift: die evangel. Kirche etc. *). „Daſs die konstitutiven Gesetze der würtemb. Kirche, nämlich Herz. Christophs verbesserte Kastenordnung von 1552 und desselben verbesserte Kirchenordnung von 1559 ohne Zuthun einer Synode oder landständischen Berathung gegeben wurden und geraume Zeit bestanden, ehe sie auf dem Landtage zur Sprache kamen. Allein, die Antwort darauf, hat Hr. Pfister p. 108. selbst gegeben: „Es gab noch nicht einmal evangelische Prälaten, welche

*) Seuberts Zeitschrift p. 107.

Digitized by Google

dazu beigezogen werden konnten;" wo also auch noch niemand der Gedanke kommen konnte, der Landschaft eine Befugniſs zu kirchlicher Gesetzgebung beizumessen. Diese Verordnungen erfolgten in dem ersten, noch ganz ungeordneten Zustand der Kirche, wo der Fürst, mit Beiziehung der wenigen stimmfähigen Theologen, des hülflosen, zerstreuten Häufleins sich angenommen; begründen also keine Konsequenz für den geordneten Zustand. Dieser trat für die Verhältnisse Würtembergs im Politischen, wie im Kirchlichen, mit dem bekannten Landtag von 1565 ein. Auf diesem Landtage nun haben Prälaten und Landschaft nicht gesäumt, diese Gesetze zu den ihrigen zu machen, und sie mit dem Fürsten für die Zukunft zu verabschieden. Auf ihre durch namhafte Staatsschuldenübernahme auf das Kirchengut motivirte Bitte erfolgte denn folgender Vergleich. Würtemb. Religions-Urkunden fol. 3. „So haben Wir Uns gnädig und Sie, unsere gehorsame Prälaten und Landschaft mit Uns unterthäniglich folgender Punkten, und daſs denselben gegeneinander gnädig und unterthänig gelebt solle werden, in Kraft dieses Abschieds für Uns und Unsere Erben und Nachkommen, einhelliglich bewilligt, verglichen, versprochen und verabschiedet:"

„Und aber mit und bei solchem ihrem unterthänigen Bewilligen (aus der kirchlichen Kasse) ist gleich anfangs und in aller Handlung bei Uns, auch Unsern geliebten Söhnen, von Prälaten und Landschaft folgender Punkten halber ganz unterthäniglich gehorsamlich gebeten und angehalten worden, daſs, wie sie bisher in allem gottseligen Frieden und Wesen erhalten (worden,) Gemeine Unsere getreue Prälaten und Landschaft in und bei der erkannten und bekannten Wahrheit, der Augsb. und unserer dem Conc. Trid.

überreichten Confession, und darauf erfolgter beider Apologien, auch angestellter gleichmässiger Kirchenordnung durch das ganze Fürstenthum (erhalten), auch dieselben auf Unsere und Ihre Nachkommen propagirt, erhalten und erstreckt (werde). So haben wir, fol. 4. solch Ihr eifriges Bekenntniſs und unterthäniges Bitten, Unserer gehorsamen Prälaten und Landschaft, zu ganz gnädigem Wohlgefallen angenommen und Uns mit Ihnen gnädig, auch Sie mit Uns unterthänig verglichen, obgemeldte Augsb. Confession — samt der darüber aufgerichteten und angestellten Kirchenordnung — zu erhalten —"

Zugleich wird den Prälaten und der Landschaft fol. 5. das wichtige Recht eingeräumt." Ob auch in künftiger Zeit zuwider solcher Augsb. und Unsern Confession und Apologien Ihnen anderst aufgetrochen wollte werden, daſs die Prälaten und Landschaft solches für ihre Personen, oder auch in den Kirchen der Städte und Flecken unseres Fürstenthums anzunehmen, und zuzulassen, doch mit aller Bescheidenheit, so viel christlichen Unterthanen gegen ihre ordentliche Obrigkeit gebührt, nicht schuldig seyn sollen." Es kann doch wohl hier nicht mehr gesagt werden, wie von Hrn. Pfister, die ev. Kirche p. 35. „Das sey nur eine äuſsere Vertretung der Kirche gegenüber vom Regenten, keine innere gegenüber vom obersten Bischofe," eine äussere Vertretung der Korporation, dergleichen unsere jetzige Ständeversammlung noch immer ausübt und ausüben könnte; sollte denn Pfister l. c. „Der Landtag nicht auf die innern Angelegenheiten der Kirche eingewirkt haben," wenn doch „die kirchlichen Grundgesetze ihm zur Bestätigung und Gewährleistung vorgelegt," mit ihm und zwar in religiöser, nicht etwa in politischer Beziehung verabschiedet wer-

den „und der Herzog einen Vertrag mit der Landschaft abschlieſst über deren Erhaltung;" würde es unserer jetzigen Ständeversammlung zustehen, eine Aenderung des Symbols z. B. für sich selbst ohne von der Kirche dazu aufgefordert zu seyn, aus religiösen Gründen zu verweigern? Wir können durchaus nicht mit Hr. Pfister, so gewagt auch ein solcher Widerspruch gegen den groſsen vaterländischen Historiker scheinen möchte, übereinstimmen, wenn in den Erläuterungen l. c. p. 108. behauptet wird. „Es sey nur ein äuſserer Zweck gewesen, warum der Landschaft so viel daran gelegen, eine Garantie für die bestehende Lehr- und Kirchenform zu erhalten. Die Staatsschulden sollten aus dem Residuum des Kirchenguts bezahlt werden, und um die Erhaltung dieses Residuums, welches bei einer Religionsveränderung wieder hätte wegfallen können, soll es den Landständen zunächst zu thun gewesen seyn," „weil das Gut der Lehre anhange." Gewiſs nicht! Die Schuldenzahlung aus dem Kirchengut war der Kaufschilling, um welchen die Landschaft das Recht, die neue Kirchenordnung auf ewige Zeiten zu vertreten, fordern zu dürfen glaubte; „Ihro fürstl. Gnaden," war der Antrag der Landschaft, Religionsurkunden fol. 2., „wollten geruhen, dieſsfalls um so eher fürstväterliche Fürsehung zu thun, als Sie, die Landschaft, in solch' zuversichtlicher Hoffnung eine sehr nahmhafte Summe alter Schulden von Sr. fürstlichen Gnaden, zu bezahlen treuherzig übernommen," evangelisches Geld, evangelische Lehre! hieſs das mit andern Worten. Wenn ohne Verabschiedung mit der Landschaft, sowohl 1644. die Kirchenkonvente angeordnet, als auch 1687. die cynosura ecclesiastica als kirchlich geltende Gesetzsammlung aufgestellt, wenn zu Ende des 17 Jahrh.

Digitized by Google

ebenfalls ohne Vorwissen und Genehmigung der Landschaft die Visitation in ihrem Bestand verändert, in Kirchenrath und Konsistorium getrennt wurden, so beweisen diese Vorgänge weiter nichts, als daſs die 1565 feierlich garantirten Rechte der Landschaft auf unbegreifliche Weise verletzt wurden.

Desto mehr Mühe hat sich die Landschaft gegeben, das Recht der Kontrolle des Kirchenregiments und der kirchlichen Verwaltung sich zu erhalten. „Von Herz. Christophs Tode an klagt die Landschaft, daſs man ihr keine Wissenschaft von des Kirchenraths Einkommen gestatte; eine der Hauptklagen unter Herz. Carls Regierung." Pfister p. 36.

Um so glänzender wurde von der Landschaft das Vertretungsrecht der Kirche unter Carl Alexander geübt. Pfister p. 37. „In die Hände von Prälaten und Landschaft wurden die feierlichen, wiederhohlten Religionsreversalien niedergelegt. *) Jede kleinere oder gröſsere Verletzung derselben ward von ihnen zur Klage gebracht. Dem corpori Evangelicorum wurden die Reversalien übergeben **). Drei Europäische Mächte evangelischer Konfession, Hannover, Brandenburg und Dännemark, übernahmen um der Kirchenverfassung willen die Garantie der ganzen Landesverfassung. Unmittelbar führten die Landstände ihre Unterhandlungen mit jenen Mächten, die ihre eigenen Gesandten in Stuttgardt hielten," die evangelischen Fürsten haben doch wohl unsere Landschaft als kirchliches, nicht als politisches Institut garantirt. „Alle und jede fürstlichen Kollegien" werden in dem Hauptrevers vom 17. Decbr. 1733. Relig. Urk. fol. 83. „angewiesen, in

*) W. Religionsurkunden fol. 58—86.

**) W. Religionsurkunde fol. 88—92.

Digitized by Google

Religions- und Kirchen-Sachen, auch dahin einschlagenden Oekonomiesachen, nach der Observanz und dem Herkommen des Herzogthums, in denen Fällen, wo es nöthig, jedesmalen mit der Landschaft zu kommuniziren und in Sachen von Wichtigkeit vor sich nichts einseitig zu verfügen." Die Landschaft übte also nicht nur die ausgedehnteste Kontrolle, sondern auch in allen wichtigeren Fällen die Gesetzgebung.

Das Kirchenregiment wurde Kraft der von der Landschaft 1565. mit dem Herzog verabschiedeten Kirchenordnung förmlich und feierlich dem Herz. Christoph belaſsen, und verblieb seitdem in den Händen unserer Landesherrn Kraft stillschweigenden Vertrags.

Den 30. Decbr. 1805 ward die altwürtembergische Verfassung aufgehoben, und unsere vaterländische Kirche verlor ihre theuererkaufte, feierlich garantirte Vertretung; — nur diese heiligen, wohlerworbenen Rechte sind es, deren zeitgemäſse Restitution sie von ihrem gerechten Landesherrn zuversichtlich erwartet. Die seit 1819 konstituirte Ständeversammlung vermag ihr die verlohrenen Rechte nicht zu gewähren; aus dem einfachen Grunde, weil sie durch Zersetzung mit katholischen Klerikern und Laien, so wie durch absolute und noch mehr durch relative Verminderung der kirchlichen Repräsentanten aufgehört hat, die berufene, innere Vertreterin der Kirche gegenüber von dem Kirchenregimente, und auf jeden Fall aufgehört hat, die gesetzgebende Behörde der protestantischen Landeskirche zu seyn. Die altwürtembergische Landschaft war in der That eine stehende Provinzial-Synode unserer vaterländischen Kirche; denn sie vertrat ganz in demselben Maaſse die religiösen Interessen ihrer Kommittenten, wie wohl natürlich der Gedanke, die politische und die kirch-

liche Vertretung bewuſst und geschieden in sich zu vereinigen, jener Zeit noch ferne lag. Man wird uns nicht mit Hinweisung auf die Unangemessenheit solcher Verschmelzung und Vereinigung von Staat und Kirche, die wir, als territorialistisch, selbst verwerfen müſsen, über den Verlust autonomischer Vertretung zu trösten suchen; unsere Kirche hatte trotz dieser Inkonvenienzen, die wir nicht mehr zurückwünschen möchten, denn doch eine Vertretung.“ Mit Vertrauen, Pfister p. 70. blickt unsere Kirche zu einem Könige auf, der Sich unverwelkliche Loorbeern durch Vollendung einer auf freien Vertrag gegründeten Staatsverfassung erworben hat; mit Vertrauen überläſst sie sich der groſsen Hoffnung, daſs Er auch der Kirche, zu der Er selbst Sich bekennt, Sich als Schirmvogt und und Bischoff, „als welchen sie ihn gerne anerkennt, „erzeigen werde nach seinem Symbole,“ „furchtlos und Treu.“

Die weiteren Gegenstände kirchlicher Verfassung, die Lehre vom Kirchenregimente in seinen weiteren Abstufungen, den Superintendenten, Geistlichen und Gemeindekirchenräthen; das Detail der liturgischen und disciplinarischen Gesetzgebung, und der gemeinschaftlichen Gesetzgebung von Staat und Kirche ist uns vielleicht in einer Fortsetzung zu behandeln gestattet.

Digitized by Google

IV.

De ordine prophetarum minorum chronologico P. I. 1823. P. II. 1827.

Der Unterzeichnete erlaubt sich, der gütigen Aufforderung des verehrten Hrn. Herausgebers dieser Zeitschrift zu Folge, von dem Ergebniſs der genannten beiden Programme kurze Nachricht und Rechenschaft zu geben, wobei es, da das zweite nur Fortsetzung des ersten ist, kaum einer Entschuldigung bedürfen wird, daſs auch dieses berücksichtigt ist, obgleich dasselbe vor dem Beginne der gegenwärtigen Zeitschrift erschienen ist.

Der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung wird zwar in der Regel in allen Einleitungen in das A. T. behandelt, aber nur stückweise und eben darum unbefriedigend; im Zusammenhange und mit einer auch nur einigermaaſsen vollständigen Berücksichtigung der hiebei in Betracht kommenden Umstände ist er nur höchst selten [1]) bearbeitet worden, und doch ist er in

1) Vgl. Demonstrationes de prophetarum ordine chronologico, aut. M. Jo. Christoph Decker, Halae Magdeb. 1739. Ist im Ganzen sehr dürftig uud heschäftigt sich hauptsächlich nur mit Berichtigung der von Piscator in seinen prolegomenis in prophetas aufgestellten Meinung über die Zeitfolge der Propheten. — Erklärung der H. S. aus engl. Schriftstellern Thl. VIII. 1758. p. 22. s. Vorrede des Hrn. Ed.

Digitized by Google

mehreren Hinsichten anziehend und wichtig, von welchen hier zunächst nur folgende angedeutet werden mögen:

1. Die Sammlung von Schriften, welche unter dem Namen der kl. Propheten uns aufbewahrt ist, umfaſst einen Zeitraum von etwa 350 Jahren (800—450 Jahren vor Christus), welcher für das stets von dem Wechsel des Schicksals umhergetriebene Volk der Hebräer gerade der wechselvollste war, während dessen die beiden

---

Wels, oder Abhandlung von der Zeit, worinnen ein jeglicher von den 16 Propheten geweissagt hat. Es finden sich sowohl in dieser Abhandlung, als besonders auch T. XI. (welcher die kl. Propheten enthält) manches Brauchbare über den vorliegenden Gegenstand, welches der Verf. um so mehr benützt hat, je weniger das ganze freilich sehr weitschweifige Werk gewöhnlich berücksichtigt zu werden scheint. — Dissertatio theologica de ordine vaticiniorum, quae in sedecim prophetis scripta extant chronologico, aut. D. Lud. Jos. Uhland. P. I. II. Tub. 1778. So schätzbar indessen in diesen Dissertationen manche historische Bemerkung ist, so hat doch die ganze Untersuchung voraus eine schiefe Richtung dadurch erhalten, daſs die Annahme als die wahrscheinlichste vorangestellt ist (S. 6), daſs die gegenwärtige Stellung, der 12 kl. Propheten namentlich, chronologisch richtig sei. — Vorzüglich gehört hieher das Werk von J. G. Eichhorn: die hebräischen Propheten Bd. I—III., Gött. 1816 bis 1819. in welchem geradezu alles das zusammengeordnet ist, was ihm der Zeit nach zusammen zu gehören schien; aber eben in der Bestimmung der Zeitordnung hat sich Eichhorn öfters Willkürlichkeiten oder wenigstens nicht gehörig begründete Behauptungen erlaubt, denen der Unterzeichnete um so mehr widersprechen zu müssen glaubte, je mehr er übrigens die Brauchbarkeit des Eichhornischen Werkes schätzt, und je glücklicher ihm im Ganzen die demselben zu Grund liegende Idee: eine klare Uebersicht des Gesammtinhalts der hebräischen Propheten zu geben, durchgeführt scheint.

Digitized by Google

Bruderreiche (Juda und Israel) fast immer feindselig sich bekämpften, durch diesen Kampf sich gegenseitig schwächten, im Gefühle dieser Schwäche ungesetzliche Bündnisse mit Auswärtigen schlossen, und durch diese und andere Abweichungen von dem einzig sicheren Bunde mit Jehovah sich ihre Freiheit zerstörten, von der sie nnr erst nach langer schmählicher Gefangenschaft im fremden Lande, einen Schatten wieder durch den Befreier Cyrus erhielten. Doch nicht blos an äuſseren Erscheinungen war dieser Zeitraum fruchtbar, auch das innere Leben der Hebräer gestaltete sich mannigfaltig bald so bald anders, Rückschritte und Fortschritte in Gesittung und Sprache, Glauben und Unglauben, Vertrauen auf Gott und Vertrauen auf Götzen, Festhalten am Einheimischen und Alten und begieriges Ergreifen des Neuen uud Fremden, wehmüthige Erinnerung an die vergangenen besseren Tage, verzweiflungsvolle Trauer über die düstre Gegenwart, idealisch gesteigerte Hoffnung einer glücklicheren Zukunft. Bei diesem Gewirre von äuſsern und innern Begebenheiten muſs da nicht voraus jede Auslegung der genannten Propheten verwirrt und unklar werden, wenn wir nicht zu erforschen suchen, ob dieser oder jener (wie denn wirklich bei mehreren noch die gröſste Meinungs-Verschiedenheit darüber herrscht) im Anfange oder in der Mitte oder am Ende des vielumfassenden, ereigniſsreichen Zeitraums gelebt und gewirkt habe? Ist ja doch anerkanntermaaſsen bei jedem Schriftsteller des Alterthums, auch wenn er nicht so ganz, wie dieſs von den hebräischen Propheten geschieht, aus seiner Zeit und über seine Zeit spricht, eine klare Erkenntniſs seines Zeitalters eines der vorzüglichsten Erklärungsmittel; wie viel mehr muſs dieſs bei den hebräischen Propheten der Fall seyn, welche

Digitized by Google

bei ihren Ermunterungen und Warnungen, bei ihren Verheiſsungen und Drohungen immer nur von besondern, in den jedesmaligen Zeitverhältnissen gerade liegenden, Veranlassungen ausgehen, und immer wieder darauf zurückkehren.

2. Wem es bei den hebr. Propheten gelingen sollte, gleichsam den individuellen Augenblick ihrer Aussprüche aufzufinden, dem würde eben damit nicht bloſs das klare Verständniſs ihrer Schriften erleichtert, es würde ihm namentlich auch das Zeitgemäſse der diese Männer begeisternden Gotteskraft in einem neuen und helleren Lichte erscheinen. Denn wie man auch über die nähere Beschaffenheit des göttlichen Rufes, dem die hebr. Propheten zu folgen behaupteten (vergl. Amos 7, 15 etc.) denken mag; für den, der überhaupt an eine göttliche Weltregierung glaubt, kann wenigstens das nicht zweifelhaft seyn, daſs sie, die groſsen Vorbilder aller wahren Volkslehrer, Werkzeuge in der Hand der Vorsehung waren, um ihre Zeitgenossen aufmerksam zu machen auf die Zeichen der Zeit, dem Strome des Verderbens zu wehren, und wie es Noth that, zu schrecken oder zu trösten. Offenbar läſst sich daher auch die Gröſse der Wohlthätigkeit der Erscheinung dieser Boten des Friedens, die Gröſse der Gefahren, denen diese Glaubenshelden trozten, die Gröſse der Schwierigkeiten, welche diese Gotteskämpfer zu überwinden hatten, nur dann ermessen, wenn wir genau die Zeit kennen, in der sie auftraten, die Umstände unter denen sie wirkten, die Uebel, denen sie sich entgegensezten, oder die sie besorgten.

3. Je genauer wir auf die Zeitumstände achten, unter denen die hebr. Propheten auftraten, desto mehr werden wir finden, daſs sie genau an dieselben sich

Digitized by Google

anschlieſsen, nicht blos wenn sie von der Gegenwart reden, sondern auch wenn ihr Blick sich in die nähere oder entferntere Zukunft verliert; das Bild, was sie von der Zukunft entwerfen, ist in der Regel nur das Gegenbild der Gegenwart; und so läſst sich hinwiederum aus diesem Gegenbild die Gegenwart erkennen. Hieraus folgt dann von selbst, was besonders von so vielen älteren Interpreten, in neueren Zeiten namentlich auch noch von Jahn, nicht beachtet worden ist, daſs es vergebliche Mühe ist, jeden einzelnen Zug in dem Gemälde, das die Propheten von der Zukunft entwerfen, historisch deuten, und historisch nachweisen zu wollen, denn sie entwerfen dieses Gemälde nur nach Maaſsgabe der gegenwärtigen Umstände, im steten Hinblick auf die ewigen Gesetze einer weisen und gerechten Weltregierung, so weit sie dem Menschen-Geiste erkennbar sind, der sich aber nie vermessen darf, die Art und Weise, oder die Zeit und Stunde ihrer Anwendung bestimmen zu wollen.

4. Bei der Unvollständigkeit der hebräischen Geschichte überhaupt, und bei der dürftigen und leblosen Darstellung insbesondere, welche uns von derselben in den Büchern der Könige und der Chronik gegeben ist, kann es nicht anders als höchst erwünscht seyn, aus den Propheten, sofern sie stets die Ereignisse der Gegenwart und die Erfahrungen der Vergangenheit berücksichtigen, theils weitere geschichtliche Data theils wenigstens ein anschaulicheres Bild einzelner Zeiträume (über welche uns überdieſs sonst alle gleichzeitige Nachrichten gänzlich fehlen) zu erhalten; — um aber die Propheten gerade von dieser bisher noch am wenigsten beachteten und doch sehr fruchtbaren Seite

Digitized by Google

benützen zu können, muſs natürlich vor allen Dingen durch die sorgfältigste Combination aller einzelnen oft noch so unbedeutend scheinenden Umstände, so weit es möglich ist, zu bestimmen versucht werden:

A. Auf welchen Zeitraum überhaupt die Thätigkeit jedes einzelnen Propheten, soweit diese aus seinen schriftlich uns aufbewahrten Reden erkennbar ist, zu beschränken sei; woraus sich von selbst ergiebt, inwieſern die chronologisch richtige Stellung der Propheten von der hergebrachten abweiche.

B. In welchen einzelnen Abschnitt dieses Zeitraums jede einzelne Rede jedes Propheten falle, woraus sich ergeben dürfte, daſs auch die chronologisch richtige Stellung der einzelnen Reden desselben Propheten von der recipirten öfters abweiche, wie dieſs unter den gröſseren Propheten namentlich bei Jesaias und Jeremias längst anerkannt ist.

Nun möchte es zwar scheinen, daſs die beiden Punkte (A und B) gleich bei jedem einzelnen Propheten hätten zusammen abgemacht werden können und sollen; indessen hatte der Verf. individuelle Gründe, dieſs nicht zu thun, auch schien es ihm doch selbst in allgemeinerer Beziehung fast passender, die Untersuchung des ersten Punktes als des wichtigeren zuerst vorzunehmen. — Nach dem Ergebnisse derselben ist nun unter den kleinen Propheten voranzustellen

I. Joel

und zwar aus folgenden Gründen:

1. Wenn man gemäſs der gewöhnlichen Ordnung der kl. Propheten von der Lesung des Hosea übergeht zu Joel, so fällt sogleich das auf, daſs er unter den Feinden seines Vaterlands 4, 1 s. nicht auch die Assyrer er-

Digitized by Google

wähnt 2), von welchen doch das **Reich Juda** (der Gegenstand der Reden Joels) zur Zeit des **Hosea** (vgl.

---

2) Die Meinung, welche in neueren Zeiten hauptsächlich **Berthold t** in seiner Einleitung Thl. IV. S. 1607 ff. vertheidigt hat, daſs die **Assyrer** durch die im 1ten und 2ten Kap. geschilderten Heuschrekenschwärme **sinnbildlich** bezeichnet seien, ist im Programm selbst p. 4—6 umständlich widerlegt; hier mag nur noch die Eine allgemeine Bemerkung hinzugefügt werden: daſs jene Meinung schon darum verwerflich scheint, weil sie dem Propheten Joel, welcher, wie man einstimmig zugesteht, einer der besten hebräischen Dichter ist, eine Geschmacklosigkeit aufdringt, welche nach meinem Gefühl wenigstens mit seinem Diehterruhm unverträglich wäre; man vergleiche z. B. um nichts von dem ersten Kap. namentlich V. 6. 7. 17. 18. 19. 20. zu sagen, nur 2, 4. 5. 7. 8. 9., welche Verse als eine abgeschmackte und ganz sonderbare prosaische Darstellung erscheinen, sobald man annimmt, daſs Joel mit den Heuschrekenschwärmen (assyrische) **Heerschaaren** habe bezeichnen wollen, während die von dem Propheten gegebene Beschreibung als eine sehr dichterische und zugleich als eine sehr wahre erscheint, wenn man annimmt, daſs er von **wirklichen** Heuschrecken rede. Man hat freilich gemeint, die groſsen und herrlichen Aussichten, welche Joel im 3ten und 4ten Kapitel eröffnet, seien mehr motivirt, wenn im 1ten und 2ten Kap. von der furchtbaren zerstörenden Macht Assyriens, als wenn nur von Heuschrecken die Rede sei. Man hat dabei vergessen, daſs im Orient eine Verheerung durch Heuschrecken wirklich oft noch schrecklicher ist, als die Verwüstung durch feindliche Heerschaaren; vergessen insbesondere, daſs ein religiöses Gemüth von allem Merkwürdigen, das sich in der Natur oder im Menschenleben ereignet, ausgehen kann, um darinn auf der einen Seite die Aufforderung zu einer erhöhten innigeren Verehrung der Gottheit, und auf der andern Seite die Hoffnung immer gröſserer Segnungen der Gottheit zu finden; — so unser Prophet. — Heuschreckenschwärme hatten das Land verödet; Joel schildert dieſs für alle Klassen von Einwohnern traurige Ereigniſs nach seinen

Digitized by Google

Hos. 5, 12. ff. 2 Chron. 28, 20. 21. vgl. v. 5. ff. 32, 1. ff.) bereits nicht weniger gedrängt worden war, als von den Idumäern, Philistern u. s. w., welche Joel der Feindseligkeit gegen sein Vaterland anklagt; woraus auf jeden Fall mit Wahrscheinlichkeit folgt, daſs er vor 3) Hosea gelebt habe.

---

einzelnen Theilen, um dann alle Bewohner des Landes aufzufordern, im Hause Gottes sich zu versammeln, um in demüthigem Gebet ihm die allgemeine Noth des Landes vorzutragen 1, 1 — 12. u. 1, 13 — 20. — Dieselbe Gefahr droht abermals, 2, 1 — 11. und dringender noch fordert Joel seine Volksgenossen auf, sich im Tempel zu versammeln, und demuthsvoll um Schonung zu flehen, 2, 12 — 17. und nun überläſst sich der Prophet der Hoffnung, daſs Jehova nicht nur die Gefahr abwenden, sondern auch den Segen der Natur, welcher früher vernichtet wurde, und aufs Neue vernichtet zu werden drohte, erhöhen werde, 2, 18 — 27.; aber noch ein gröſserer Segen, hofft der Prophet, werde aus dieser neuen merkwürdigen Erfahrung von der waltenden Vorsehung Gottes entstehen, 2. 27. nämlich — und so schlieſst sich dann, was so oft bestritten worden ist, das 3te Kap. ganz gut an das 2te an, — ein erhöhter allgemeiner religiöser Eifer seines Volkes 3, 1. 2., wodurch es dann auch würdig werden werde, namentlich durch Besiegung seiner Widersacher als das eigenthümliche Schutzvolk Jehovas ausgezeichnet zu werden. 3, 3 — 4, 21.

3) Durch Miſsverstand der Stelle, 4, 2. 3. haben sich die meisten Interpreten (auch Gesenius in seinem Commentar zu Jeſ. 11, 11.) verleiten lassen, anzunehmen, Joel habe nach der Zerstörung des Israelitischen Reiches, also nach Hosea gelebt. Diese Annahme ist im Programm S. 7 — 11. nach den einzelnen Punkten, welche Bertholdt Einl. IV. S. 1604. dafür vorgebracht hat, widerlegt worden; hier beschränken wir uns auf die gedoppelte Bemerkung:

a) der Name Israel 4, 2. kann dem Sprachgebrauch gemäſs (vergl. 2, 27 u. 23. 4, 16 u. 17. 2 Chron. 12, 1. u. s. w.) als ein genereller Name (Nachkommen Israels oder Jakobs)

Digitized by Google

2. Aus einer Menge von Stellen (welche im Programm S. 11. aufgeführt sind), geht hervor, daſs Amos den Joel vor Augen gehabt habe; besonders merk-

---

mit besonderer Beziehung auf Juda genommonen werden, und es ist voraus wahrscheinlich, daſs er hier so zu nehmen sei, weil es ganz unerwartet wäre, wenn ein jüdischer Prophet den Jehovah von Jsrael (im engeren Sinn) mit denselben ehrenden Beinamen (mein Volk, mein Erbtheil) sprechen lieſse, wie sie ihn sonst nur von Juda sprechen lassen (cf. 2, 17. Jes. 10, 6); der Zusammenhang macht es sogar nothwendig, den Namen Israel hier auf die angegebene Weise zu nehmen, denn, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, Israel im Gegensatz von Juda nimmt, so würde der Sinn von V. 1. 2. kurz der seyn: wenn ich Juda aus der Gefangenschaft befreie V. 1, dann will ich V. 2. die Völker deſswegen bestrafen, weil sie Israel zerstreuten; — ein Satz, der um so sonderbarer wäre, da Joel sonst nirgends Israel im engeren Sinn berücksichtigt; der Satz ist demnach nur dann natürlich, wenn Israel hier gleichbedeutend mit Juda ist, und also der Sinn von V. 1. 2. nun der ist: wann ich Juda aus der Gefangenschaft befreie, dann will ich die Völker deſswegen bestrafen, weil sie dasselbe zerstreuten.

b) Der Sprachgebrauch erlaubt es vollkommen, anzunehmen, der Dichter habe die Ausdrücke: 4, 2. 3. bloſs so verstanden, insofern in den vielen Kriegen mit den Nachbarstaaten manche Einzelne aus dem Volke gefangen und zerstreut, und manche einzelne Stücke des Landes abgerissen und zertheilt wurden, vergl. 4, 1. u. 6. 2. Chron. 29, 8. ff. Amos 1, 3. 6 9. 11. 13. Der Zusammenhang aber gebietet, die Ausdrücke 4, 2. 3. in dem angeführten eingeschränkten Sinn zu nehmen; denn premirt man sie, und erklärt sie von der Zerstörung des israelitischen Reiches, so muſs man consequenter Weise auch die Ausdrücke V. 1. 6. premiren, und von der Auflösung des jüdischen Reiches erklären, wovon die Absurdität von selbst einleuchtet, da ja sonst überall der Bestand desselben vorausgesezt ist.

Digitized by Google

würdig ist aber die Stelle Am. 1, 2. vergl. Joel 4, 16. welche Stellen in demselben Verhältnisse zu einander zu stehen scheinen, wie Jes. 2, 2—4. zu Mich. 4, 1—3. und Zach. 1, 7—17. zu Hagg. 2, 1—9.; wie nämlich Jesaias und Zacharjah der Miſsdeutung der Aussprüche ihrer Zeitgenossen Micha und Haggai durch weitere Entwickelung und Modificirung derselben und besonders durch Hervorhebung der Bedingungen, an welche die Erfüllung derselben geknüpft war, zuvorzukommen suchten, so bemühte sich Amos 1, 2. ff. zu zeigen, daſs Jehovas Strafgerechtigkeit nicht blos, wie der selbstgerechte Jude aus Joel 4, 2. ff. folgern konnte, die Heiden, sondern ohne Unterschied jeden Schuldhaften treffen werde. Nun trat Amos, wie allgemein zugestanden wird, unter Usia auf, folglich muſs Joel in dieselbe Periode ungefähr und zwar, nach den näheren Zeitbestimmungen, die wir bei Amos finden werden, etwa in die Periode von 800—790 vor Christus gesezt werden. — Daſs nämlich

II. Amos

etwa in das Jahr 790 vor Christus zu setzen sei, geht aus folgenden Momenten hervor:

1. Die Aufschrift, deren Wahrheit und Aechtheit nicht zu bezweifeln ist, 4) giebt im Allgemeinen als

4) Abgesehen davon, daſs sich überhaupt gegen die Wahrheit und Aechtheit der, auch durch ihre Verschiedenartigkeit als glaubwürdig sich empfehlenden, Aufſchriften der kl. Propheten nicht das einwenden läſst, was man z. B. gegen die Aufschriften mancher Psalmen eingewendet hat, so scheint mir wenigstens die Wahrheit der Aufschrift unseres Propheten gerade durch den so ganz speciellen Beisatz: שְׁנָתַיִם לִפְנֵי הָרָעַשׁ bestätigt zu werden, da dieser Beisatz einmal sich durchaus nicht dem Inhalte der Orakel selbst entnehmen lieſs, und da

Digitized by Google

die Periode der prophetischen Thätigkeit des Amos die Periode der gleichzeitigen Regierung des Usia und Jerobeam an, welche vom Jahre 811 — 784 vor Christus dauerte; dieser Zeitraum wird nun noch näher bestimmt durch den Beisatz:

שְׁנָתַיִם לִפְנֵי הָרָעַשׁ

Da wir indessen nicht wissen, in welches Jahr der Regierung des Usia (vergl. Zach. 14, 5.) dieses Erdbeben fiel, so liegt für uns in jenem Beisatz zunächst blos die Andeutung, daſs Amos seine Vorträge, wenigstens die, welche wir in der mit dieser Aufschrift versehenen Sammlung haben, im Ganzen ungefähr in einem und demselben Zeitpunkt gehalten habe; — eine Andeutung, welche auch durch den Inhalt vollkommen bestätigt wird.

2. Nach dem Inhalte fallen die Vorträge des Amos in eine Zeit, als Jerobeam sein Reich bereits zu einer bedeutenden politischen Höhe emporgehoben, glänzende Siege erfochten, und die alte Gränze von Hamath im Norden, bis zum todten Meer im Süden wieder hergestellt hatte (vergl. 3, 11. 5, 3. 27. [5]) 6, 2. 13. 14.)

---

er zum andern so beschaffen ist, daſs sich gar kein Zweck der Fiction desselben denken läſst, zumal als er nur für die Zeitgenossen ganz deutlich seyn konnte.

5) Berücksichtigt man nämlich, daſs nach 2 Kön. 14, 28. Damascus unter Jerobeam ein Theil des israelitischen Reiches wurde, so könnte an sich der vollständige Sinn dieser Stelle wohl der seyn: ich will euch, so sehr sich auch die Gränzen eures Landes erweitert haben, über dieselben als Gefangene bringen lassen; vergleicht man indessen Am. 1., 3. ff. wornach zur Zeit unseres Propheten Damascus noch ein selbstständiger Staat war, so möchten die Worte: ich will euch jenseits Damascus versetzen, eher als eine

Digitized by Google

— in eine Zeit, in welcher wohl eben auch in Folge des erhöhten äuſseren Glücks Ueppigkeit und mannigfaltige Lasterhaftigkeit immer mehr in Israel überhand genommen hatte, und somit die Nothwendigkeit immer dringender wurde, an den Wechsel des Glücks und an die von Jehovah kommenden Tage der Vergeltung zu erinnern (vergl. 2, 6. ff. 3, 9. ff. 4, 1 — 5. 5, 1—3. 16. ff. 6, 1. ff. u. s. w.); durch diese Betrachtung werden wir am natürlichsten in die späteren, wenn gleich (s. Anm. 5. u. Nro. 3.) nicht gerade in die lezten Jahre Jerobeams geführt.

3) Der Prophet Hosea trat, wie wir gleich sehen werden, in den lezten Jahren Jerobeams, etwa im Jahre 786. vor Christus auf; bei der Lesung desselben wird man aber beständig daran erinnert, daſs er die Vorträge des Amos vor Augen hatte,

vergl. Hos. 1, 6. mit Am. 7, 8. 8, 2.
— — 4, 3. — — 8, 8.
— — 4, 15. 12, 12. — — 5, 5.

---

sprichwörtlich individualisirende Redensart erscheinen, welche nichts anderes heiſsen soll, als, ich will euch (gemäſs den allgemeinen Drohungen 3. Mos. 26, 33. 5. Mos. 30, 1.) in weit entlegene Länder versetzen, daher dann auch der Ap. Gesch. 7, 43. dafür gewählte Ausdruck: και μετοικιω ὑμας ἐπεκεινα Βαβυλωνος, ganz gleichbedeutend damit ist. Und nun folgt gerade aus der Vergleichung von Am. 1, 3. ff. 5, 27. 2. Kön. 14, 28., daſs die Vorträge des Amos in eine Zeit fallen, in welcher Jerobeam seine Eroberungen noch nicht vollendet, namentlich das 2. Kön. 14, 28. unter seinen Eroberungen aufgeführte Damascus noch nicht in Besitz genommen hatte; demnach werden wir auch in dieser Beziehung um so weniger irren, wenn wir die Vorträge des Amos nicht gerade in die lezten Jahre Jerobeams sondern wenigstens etwa in das Jahr 790 vor Christus setzen.

Digitized by Google

vergl. Hos. 5, 5.	mit Am. 6, 8. 8, 7.
— — 8, 14.	— — 2, 5. vergl. 1, 4. 7. 10. 12. 14. 22.
— — 10, 4.	— — 5, 7. 6, 12.
— — 12, 8.	— — 8, 5.

folglich muſs Amos auf jeden Fall vor dem Jahre 786. vor Christus aufgetreten seyn, und es mag demnach, alles zusammengenommen, am passendsten seyn, ihn etwa in das Jahr 790. vor Christus zu setzen.

III. Hosea.

1. Daſs Hosea in den lezten Jahren Jerobeams aufgetreten sei, folgt schon aus der Aufschrift, welche als Gränzpunkte der prophetischen Thätigkeit desselben auf der einen Seite die gleichzeitige Regierung Usias und Jerobeams, auf der andern Seite die Regierung des Hiskia angiebt; da nun Usias und Jerobeams gleichzeitige Regierung vom Jahre 811—784. vor Christus, Hiskias Regierung vom Jahre 728—699. vor Christus dauerte, also durch die beiden äuſseren Zahlen ein Zeitpunkt von 112 Jahren angegeben wird, so versteht es sich von selbst, daſs nur die beiden mittleren Zahlen als Gränzpunkte anzunehmen sind, und der Zeitraum der prophetischen Thätigkeit des Hosea nur von 784—728. oder höchstens von 786—726. gedauert haben kann.

2. Dieselben Gränzpunkte ergeben sich auch aus dem Inhalte der Orakel selbst.

a) Nach den ersten Kapiteln (K. 1—3) regirte noch das Haus Jehus, 1, 4. und zwar nicht etwa Sacharja, der lezte Spröſsling aus Jehus Familie, sondern noch Jerobeam; dieſs ist im höchsten Grade wahrscheinlich deſswegen, weil die Macht und der Wohlstand des Reiches noch als bestehend vor-

Digitized by Google

ausgesezt, und mit dem erst gedroht wird, was, besonders wenn man vor Sacharja ein Interregnum annimmt, groſsentheils schon geschehen seyn muſste, (vergl. 1, 5. 6. 2, 7. 10—15.); es hindert also nichts die lezten Jahre Jerobeams und zwar etwa das Jahr 786. als den Zeitpunkt anzunehmen, in welchem diese Orakel ausgesprochen worden seien.

b) In den lezten Kapiteln (7—14.) ist die innere und äuſsere Lage des israelitischen Staates auf eine Art geschildert (vergl. 7, 7. 9. 11. 16. 8, 1. 3. 9. 10. 13. 9, 3. 6. 10, 4. 6. 7. 15. 11, 5. 12, 2. 12. 13, 10—15. 14, 4.), daſs wir dadurch von selbst in die Zeit des (vom Jahre 731—722. vor Christus regierenden) israelit. Königs Hosea (welcher vom Jahre 728. an gleichzeitig mit dem jüdischen König Hiskia regirte) versezt werden, und zwar in diejenige Periode der Regierung jenes lezten Königs von Israel, als sich bereits mit Bestimmtheit voraussehen lieſs, daſs namentlich durch das unheilbringende Verhältniſs zu Assyrien und Aegypten die Auflösung des israelitischen Staates unvermeidlich herbeigeführt werden werde. Da nun diese im Jahre 722. und zwar vergl. 2 Kön. 17, 5. erst nach dreijähriger Belagerung der Hauptstadt Samaria erfolgte, davon aber, daſs die Assyrer bereits den vernichtenden Eeldzug wirklich begonnen hätten, noch keine Spur in den Orakeln selbst ist, so müssen diese also wenigstens etwa ins Jahr 726. gesezt werden.

IV. Micha.

Im Programm ist kurz gezeigt, daſs der Inhalt im Allgemeinen in die von der Aufschrift angegebene Zeit der Regierung des Jotham, (J. 759—743 v. Christus) Ahas (J. 743—728 v. Christus) und Hiskia (J. 728—699. v.

Christus) passe, indem auch die historischen Schriften von dem ungesetzlichen Cultus namentlich sprechen, der unter Jotham getrieben wurde, s. 2. Kön. 15, 35. ff. vergl. 2. Chron. 27, 2. Mich. 1, 5. und Ahas ohnehin jede Art des sittlich-religiösen Verderbens selbst beförderte, welchem Hiskia natürlich nicht sogleich gehörig steuern konnte, während die gleichzeitige Regierung der israelitischen Könige Pekah und Hosea in sittlich-religiöser wie in politischer Beziehung unheilbringend für Israel war; — zugleich ist die Meinung Bertholdts widerlegt, welcher hauptsächlich mit Rücksicht auf die Stellen 4, 9—14. 6, 7. 16. die Wahrheit der Aufschrift bestreitet; diese bewährt sich indessen auch noch durch folgende einzelne Momente, die wir zur Ergänzung des Programms hier beisetzen wollen:

1. Mich. 3—5. ist offenbar ein zusammenhängender Abschnitt, vergl. 3, 12. 4, 1. 14. 5, 1. aus demselben nun entlehnt Jesaias 2, 2—4. die Worte Micha 4, 1—3. um aus diesen Worten, die von Manchen zu schwärmerischen Hoffnungen miſsbraucht werden konnten, Ermahnungen abzuleiten, (Jes. 2, 5—8.) an diese Warnungen zu knüpfen, (Jes. 2, 9. — 4, 1.) und dann unter der Bedingung der Befolgung dieser Ermahnungen und Warnungen gleichfalls frohe Aussichten in die Zukunft zu eröffnen, (Jes. 4, 2—6. vergl. oben I. 2. und Gesenius im Commentar zu Jes. 2—4); der Abschnitt Jes. 2—4. aber fällt in den Anfang der Regierung des Ahas (vergl. Jes. 2, 6—8, 3, 12. 25. 26., und Gesen. a. a. O.), folglich kann, die Richtigkeit der bisherigen Annahme vorausgesezt, das Orakel Mich. 3, 5. in keine spätere Zeit gesezt werden, und es wird vielmehr wohl am richtigsten ebenfalls in den Anfang der Regierung des Ahas gesetzt,

Digitized by Google

da Jesaias ohne Zweifel durch den lebhaften Eindruck, den das Orakel seines Zeitgenossen Micha eben jezt hervorgebracht hatte, zu dem dasselbe erläuternden Ausspruch Jes. 2—4. veranlaſst wurde.[6]) — Zu dieser Zeitannahme, wornach also das Orakel Mich. 3—5. etwa in das Jahr 743. vor Christus zu setzen wäre, past es nun auch recht gut, daſs

a) Juda und Israel mit Strafgerichten erst bedroht werden, 3, 4.

b) daſs Juda und Israel in kein anderes Verhältniſs zu einander gesezt werden, als das der Gleichheit in Absicht auf sittlich-religiöses Verderben 3, 1. 9.

c) daſs namentlich noch keine Spur angetroffen wird auf der einen Seite von dem Bündnisse Israels und Syriens gegen Juda, auf der andern Seite von dem Bündnisse Judas und Assyriens [7]) gegen Israel und Syrien (vergl. Jes. 7, 1—25. 8, 1—9, 6. 17, 1—11. 9, 7—10, 4.)

2. Wenn der Abschnitt Mich. 3—5. in den An-

---

6) Aus dieser Annahme erklärt sich auch vollkommen befriedigend das Abgebrochene des Anfangs in dem jesaianischen Orakel Jes. 2, 2. וְהָיָה, weil Jesaias nämlich voraussetzen konnte, daſs seinen Zeitgenossen wohl bekannt sei, daſs die Worte aus dem Zusammenhange des Orakels des Micha genommen seien.

7) Assyrien wird 5. 4. 5. (wie 4. 10. Babylonien) bloſs beispielsweise und auf eine Art genannt, daſs man sieht, die Assyrer waren eine den Judäern noch nicht aus eigener Erfahrung näher bekannte furchtbare Macht, und wirklich waren die Assyrer bis zum Anfange der Regierung des Ahas, wohin unser Orakel zu versetzen ist, noch in keine unmittelbare Berührung mit Juda gekommen, wohl aber nicht lange zuvor mit Israel unter Menahem 2. Kön. 15, 18. 19.

Digitized by Google

fang der Regierung des Ahas zu setzen ist, so hat es um so weniger Anstand, den unmittelbar vorhergehenden Abschnitt Mich. 1. 2. in die unmittelbar vorhergehende Regierungs-Periode des Jotham zu setzen; und wenn gleich dieselbe durch kein im Inhalt liegendes specielles Datum näher bezeichnet ist, so ist wenigstens der Annahme dieser Periode der Inhalt im Allgemeinen nicht entgegen, da für Juda und Israel das Unglück erst als zukünftig geschildert wird, und wirklich war Juda und Israel während der gleichzeitigen Regierung Jothams und Pekahs (Jahr 759—743 vor Christus) frei von äuſserem Unglücke, und die Verdorbenheit, welche c. 1. 2. auch Juda vorgeworfen wird, fand wirklich unter Jotham Statt, vergl. 2 Kön. 15, 35. 2 Chron. 27, 2. Sir. 49, 4. in welcher Stelle auch Jotham, trotz seiner persönlichen Tugenden (vgl. 2. Kön. 15, 34) nicht ausgenommen ist von der Zahl der Könige in Juda, *οἱ κατελιπον τον νομον τȣ ὑψιςȣ*, weil er sich nicht mit Kraft dem öffentlichen Verderben entgegensetzte.

3. Dafür, daſs Micha auch noch unter Hiskia als Prophet thätig war, spricht neben der Aufschrift auch die unverdächtige Tradition, welche uns Jer. 26, 18. 19. 8) aufbewahrt ist; und wir können den Abschnitt

---

8) Die Stelle, welche die Aeltesten des Volkes Jer. 26, 18. anführen, steht zwar Mich. 3, 12. also in demjenigen Orakel dieses Propheten, welches wir oben in die Regierungsperiode des Ahas gesezt haben; allein gesezt auch jene Aeltesten wären sich in dem stürmischen Augenblick bewuſst gewesen, daſs Micha die Worte 3, 12 unter Ahas gesprochen habe, so konnten sie denn doch absichtlich jezt nur den Hiskia nennen, (unter welchem, wie als bekannt vorausgesezt wird, Micha auf jeden Fall auch weissagte), weil es ihnen darum zu thun war, den sammt seinem Volke leidenschaftlich be-

Digitized by Google

Mich. 6, 7. um so eher in die Regierungsperiode des Hiskia setzen, weil in demselben nicht mehr wie 5, 11. ff. von wirklichem Götzendienste die Rede ist, vielmehr 6, 6. ff. darauf hinzudeuten scheint, daſs der äuſsere Cultus bereits wieder hergestellt war; da aber der Abschnitt auch zugleich kein Merkmal von der bereits geschehenen Auflösung des israelitischen Reiches enthält, vielmehr von dem ganzen Volke, wenn gleich mit besonderer Beziehung auf Juda, die Rede ist, (vergl. 6, 2—5. 16. 7, 14. ff.) so werden wir das Orakel K. 6. 7. in die ersten Jahre der Regierung des Hiskia zu setzen, und nun also allem Bisherigen zu Folge als Zeitraum der prophetischen Thätigkeit des Micha, soweit sie für uns aus den noch vorhandenen Orakeln erkennbar ist, den Zeitraum vom Jahre 759 — 726 vor Christus im Allgemeinen anzunehmen haben.

Nach dem Ergebniſs der bisherigen Untersuchung fallen also die Orakel der Propheten Joel, Amos, Hosea, Micha in die Zeit vor der Zerstörung des israelitischen Staates; der zweite Theil des Programms beschäftigt sich nun mit denjenigen kleinen Propheten, welche zwar nach der Zerstörung des israelitischen Reiches, aber noch vor Auflösung des jüdischen Reiches lebten.

V. Nahum.

Die meisten Ausleger setzen Nahums Orakel in den Zeitpunkt, als durch das auſserordentliche Unglück, welches die Assyrer im vierzehnten Jahr der Regierung Hiskias bei Jerusalem betroffen hatte, (vergl.

---

wegten Jojakim durch Hinweisung auf das Beispiel seines allgemein verehrten Vorfahren Hiskia zur Mäſsigung zurückzuführen.

Digitized by Google

2. Kön. 19, 35. 36.) die Hoffnung der gänzlichen Befreiung von den Assyrern und der gänzlichen Vertilgung derselben sehr natürlich erweckt und belebt worden sei. Dabei fällt indessen

a) das auf, daſs der Prophet der wunderbaren Rettung, welche Jerusalem ex hyp. bereits erfahren **hatte**, und des auſserordentlichen Unglücks, welches ex hyp. die Assyrer bereits getroffen und zum Abzug genöthigt **hatte**, gar nicht ausdrücklich erwähnt. 9)

b) Läſst sich mit der Annahme, daſs die Assyrer bereits schon eine groſse Niederlage getroffen hatte, der Ausdruck 1, 12. namentlich אִם שְׁלֵמִים nicht vereinigen.

Ich möchte daher eher annehmen, daſs Nahum sein Orakel in dem Zeitpunkte gesprochen habe, als Sanherib noch drohend in Palästina mit seinem Heere stand, und höhnend, durch Abgeordnete und durch Briefe, der Judäer und ihres Königs und ihres Gottes spottete, vergl. 2. Kön. 18, 19 ff. 19, 10 ff. In diesen Zeitpunkt paſst alles in unserem Orakel, und die Annahme dieses Zeitpunktes empfiehlt sich noch besonders durch die Vergleichung einzelner Stellen unseres Propheten, und einzelner Stellen aus den historischen

---

9) Eine Hindeutung wenigstens auf jene Rettung und dieses Unglück fanden freilich die Meisten in der Stelle 2, 1. allein mir scheint es eine ganz schiefe Auffassung der Stelle, wenn man sie auf eine schon zu der Zeit, als der Prophet dieſs Orakel sprach, **vergangene** Begebenheit bezieht; der Prophet versetzt sich vielmehr in den von ihm **erwarteten** (vergl. 2, 14) Zeitpunkt der Zerstörung Ninives und der assyrischen Macht überhaupt so lebhaft, daſs er diese bald als etwas gleichsam vor seinen Augen sich Ereignendes schildert (2, 2—11.), bald davon als von etwas bereits Vollendetem spricht (2, 1. 12. 13. vergl. Jes. 40, 9. 52, 7. 8.)

Digitized by Google

Schriften, welche von diesem Zeitpunkte erzählen:

Nah. 1, 2. ff.	verg.	2. Kön.	19, 14. ff.
— 1, 7.	—	—	18, 22. 19, 19. 31. 2. Chron. 32, 7. ff.
— 1, 9. 11.	—	—	19, 22. 27. 28.
— 1, 14.	—	—	19, 6. 7.
— 2, 1—3.	—	—	19, 32. ff.
— 2, 14	—	—	19, 22. ff.

In jedem Fall wäre demnach Nahums Orakel in das Jahr 714 vor Christus zu setzen, und es widerlegt sich durch das Bisherige von selbst die von Eichhorn (hebr. Proph. I. 403. ff.) aufgestellte Hypothese, daſs Nahums Orakel in das Jahr 626. vor Christus zu setzen sei, als er von der bereits geschehenen Zerstörung Ninives im Allgemeinen Nachricht erhalten gehabt habe; es ist indessen im Programm noch besonders auf das Gezwungene der Eichhorn'schen Erklärung im Einzelnen aufmerksam gemacht worden.

VI. Zephanjah.

Die Zeit der prophetischen Thätigkeit des Zephanjah ist im Allgemeinen in der Aufschrift durch die Regierung des jüdischen Königs Josia bezeichnet, und der Inhalt der vorliegenden Orakel bestätigt nicht nur diese allgemeine Angabe, sondern weiset uns noch besonders durch sichere Data auf die bestimmtere Periode der 31jährigen (642—611. vor Christus) Regierung des Josia hin, in welcher Zephanjah seine Orakel gesprochen haben muſs.

1. Vor dem 12ten Jahr seiner Regierung, heiſst es 2. Chron. 34, 3. ausdrücklich, habe der noch junge Regent es nicht gewagt, öffentliche Schritte zur Ausrottung des unter den vorigen Regierungen tief eingewurzelten abgöttischen Wesens zu thun. In diese Pe-

riode (642—31 v. Christus) passen demnach Zephanjas Orakel schon darum nicht, weil er in dieser Periode nicht von Baals-Resten (1, 4) nicht davon sprechen konnte, daſs dem Volke täglich Jehovas Gesetz kund gethan werde (3, 5. vergl. 4.); in diese Periode, in welcher der Götzendienst noch herrschend war, passen auch nicht recht. 1, 5. 3, 11.

2. Vom 12—18ten Jahr seiner Regierung (630—624. vor Christus) betrieb Josia mit groſsem Nachdrucke die Reformation des Cultus (2. Chron. 34, 3—8.); wobei es jedoch sehr natürlich ist, wenn bald da bald dort noch Reste (1, 4.) des früher so allgemein verbreiteten Verderbens bemerklich waren (vergl. bei Jeremias, der im 13ten J. des Josia auftrat, 1, 10. ff. 2, 17. 33. ff. 3, 10. 11. u. s. w.) und um so natürlicher, da wir die Orakel des Zephanja in die ersten Jahre der zweiten Regierungsperiode des Josia setzen müssen, weil er 2, 13. von der im Jahre 626. geschehenen Zerstörung Ninives noch als von etwas Zukünftigem spricht. Eben durch diesen Grund, um anderer nicht zu erwähnen, fällt von selbst auch jeder Schein [10] der Möglichkeit hinweg, die Orakel Zephanjas später [11] und namentlich in die dritte Re-

---

10) Der einzigig scheinbare Grund, auf welchen Bertholdt Einl. IV. 1687. ein besonderes Gewicht legt, daſs nämlich 1, 8. von: בְּנֵי הַמֶּלֶךְ die Rede sei, welche bereits an heidnischen Gebräuchen und Sitten Theil nehmen, wird am einfachsten dadurch hinweggeräumt, daſs man das בְּנֵי הַמֶּלֶךְ mit den LXX allgemein = όικος βασιλεως nimmt.

11) Eichhorn (hebr. Proph. II. 305.) versezt den Zephanja sogar in die Zeit der Zerstörung Jerusalems, ist aber eben dadurch genöthigt, die Stelle 2, 13—15. ohneweiters für unächt zu erklären.

Digitized by Google

gierungsperiode des Josia (623—611. vor Christus) zu setzen.

VII. Habakuk.

Schon aus dem eben angegebenen Datum der im Jahre 626 vor Christus erfolgten Zerstörung der assyrischen Hauptstadt, vor welcher Zeit die Chaldäer noch nicht auf der Stufe der Macht und Furchtbarkeit standen, auf welcher sie bei Habakuk erscheinen (1, 6. 7. 10. 17. 2, 5. ff.) — folgt, daſs dieser Prophet weder (mit Jahnu. a.) in die Regierung des Manasse (699—644. vor Christus) noch (mit Vitringa u. a.) in die des Josia (642—611.) gesezt werden kann, denn auch bei dem Letzteren fällt der gröſsere Theil seiner Regierung vor das Jahr 626. und aus 2. Kön. 23, 29. 30. 2. Chron. 35, 20. ff. geht hervor, daſs er, wie früher zu den Assyrern, so später zu den Chaldäern in einem friedlichen Verhältnisse stand, welches ihn eben zu seinem ungleichen und unglücklichen Kampfe mit Pharao Necho veranlaſst zu haben scheint; aber nach seinem Tode änderten sich die Verhältnisse; Jojakim (610—600 v. C.) war abhängig von Egypten, und hatte somit von den Chaldäern alles zu fürchten, welche auch wirklich im 4ten Jahre seiner Regierung Judäa überschwemmten. Bei der Art nun, wie Habakuk von der nahen Gefahr eines Ueberfalls der Chaldäer als von etwas bisher noch Unerhörtem spricht (1, 5. 6. 3, 2. 16.) folgt demnach von selbst, daſs er in den ersten Jahren der Regierung Jojakims, also etwa zwischen 610—608. vor Christus sein Orakel ausgesprochen haben muſs. In Absicht auf die Bestätigung dieser Ansicht durch die einzelnen Stellen, welche verschieden erklärt werden, müssen wir auf das Programm selbst verweisen, da diese Anzeige ohnehin schon die gewöhnlichen Gränzen überschritten hat.

Jäger.

Digitized by Google

V.

Ueber den christlichen Begriff von Sünde, eine Anzeige der Tübingenschen Pfingstprogramme von den Jahren 1826. u. 27. „Observationum pertinentium ad naturam peccati e doctrina christiana rite definiendam partic. I. II.“

Der unterzeichnete Verf. dieser Programme, welcher in dem Charakter des Christenthums als einer sittlichen Religion, d. h. einer solchen, die das Verhältniſs Gottes zu den Menschen und zu der Welt überhaupt vorherrschend als ein sittliches auffaſst, einen wesentlichen Vorzug desselben erkennt, hält diejenigen Erscheinungen der neueren Theologie, welche zu dieser Seite des Christenthums in näherer Beziehung stehen, einer besonderen Aufmerksamkeit werth, und legt eben darum namentlich auf die verschiedenen Ansichten unserer Zeit über das Wesen der Sünde um so mehr Gewicht, je unmittelbarer sie jene Grundansicht des Christenthums berühren, und je charakteristischer sie, der Natur der Sache nach, für die Systeme sind, aus welchen sie geflossen. — Er hat daher auch eben diesen Stoff als einen passenden Gegenstand akademischer Schriften betrachtet, welchen in vorzüglichem Grade, wie es scheint, die Berücksichtigung der Zeitmaterien zukommt.

Digitized by Google

Sein Zweck ist, in dieser Untersuchung, welche übrigens in den beiden vorliegenden Programmen noch nicht vollendet ist, den christlichen Begriff der Sünde mit bestimmter Rücksicht auf die verschiedenen Ansichten unserer Zeit zu entwickeln, einer Rücksicht, welche es von selbst mit sich bringt, daſs einzelne Punkte weniger, als andere, erörtert werden.

Der Blick auf den Einfluſs, welchen dieser Gegenstand auf die gesammte Theologie, den dogmatischen sowohl, als den moralischen Theil derselben, ausübt, führte im Beginne des ersten Programms einige einleitende Bemerkungen über das Verhältniſs herbei, in welches Glaubenslehre und Sittenlehre in den neuesten Systemen zu einander gesetzt werden, und dessen Bestimmung mit der Ansicht über Tugend und Sünde unläugbar in Verbindung steht. Der innige Zusammenhang beider Disciplinen nun ist unverkennbar, sobald man dem religiösen Glauben nicht unr eine veste Begründung zutraut, sondern auch, wie ihm gebührt, eine alles andere beherrschende Stellung, ebendaher eine auch für den menschlichen Willen gesetzgebende Kraft, zuerkennt. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden aber ist einleuchtend, sobald man dem Menschen eine die sittliche Imputabilität wahrhaft begründende Willens-Freiheit zugesteht, so daſs die Lehre von den göttlichen Dingen nicht bloſs auf das Wesen Gottes und der Welt, sofern diese von Gott bestimmt wird, sondern auch auf das Verhältniſs des Menschen und der Welt zu Gott, wie es durch die menschliche Freiheit realisirt werden soll, sich zu erstrecken hat.

Als völlig consequent muſs es daher betrachtet werden, wenn die Schleiermacher'sche Theologie, welche nicht nur dem religiösen Glauben, als

identisch mit dem höheren Selbstbewuſstseyn, seine volle Gewiſsheit und seine alles andere beherrschende Stellung einräumt, sondern auch die so eben erwähnte Art von Freiheit dem Menschen *nicht* zugesteht, Glaubenslehre und Sittenlehre *in die engste Verbindung setzt*, dergestalt, daſs *beide* in den Begriff der *Dogmatik* zusammengefaſst werden (der christl. Gl. Thl. I. §. 1), indem sie beide, gemäſs dem subjectiven Charakter dieses Systems, die verschiedenen Modifikationen des Abhängigkeitsgefühls beschreiben sollen, die Glaubenslehre — als überwiegend leidentliche Zustände, die Sittenlehre — als überwiegend thätige, oder als werdende Thätigkeiten (§. 32.). Nur *die* Behauptung, in ihrem *vollen* Sinne genommen, scheint nicht eben so consequent zu seyn, daſs jene theoretische Seite *nicht* etwas *ursprünglicheres* sei, als die praktische (S. 163.); da ja doch voraus zugestanden wurde, daſs *alle* thätigen Zustände als Reaktionen gegen leidentliche Zustände zu betrachten seien, indem die letzteren in Thätigkeit ausgehen, und daher die Handlungsweisen aus den Betrachtungsweisen *abzuleiten* seien (S. 160—162.), während dagegen von den leidentlichen Zuständen *nicht* behauptet werden konnte, sie seien *alle* aus den thätigen abzuleiten, vielmehr nur, daſs Handlungsweisen auf gewisse Arten erregt zu seyn zurückweisen, als *welche dabei zu Grunde gelegen, oder daraus hervorgegangen* (S. 161.).

In der That setzen *Handlungen* ein *Seyn* voraus, des Subjekts sowohl als des Objekts, und der Verhältnisse beider. Und die *Lehre* von jenen Handlungen setzt die *Lehre* von diesem Seyn voraus. Ja es muſs zugegeben werden, daſs dieses Seyn selbst zum Theil erst das volle Licht erhalte durch das

Digitized by Google

Handeln, auf welches es führt. Aber darum ist doch beides nicht wesentlich Eins, etwa nur nach zwei verschiedenen logischen Gesichtspunkten verschieden; dagegen spricht das mit allem Bewuſstseyn der Abhängigkeit, auch der religiösen, gepaarte gleich reelle Bewuſstseyn der sittlichen Freiheit. Und hierauf beruht der wesentliche Unterschied zwischen Glaubenslehre und Sittenlehre. Nur geht dieser nicht so weit, daſs die letztere aufhören müſste, ein Theil der Religionslehre zu seyn. Das religiöse Gebiet ist durch das Seyn, das auf ihm in Betracht kommt, nicht erschöpft: es schlieſst auch ein auf Willensfreiheit beruhendes Werden, kurz ein freies, also sittliches Handeln, und durch Freiheit realisirbare, d. h. sittliche, Güter in sich, — aus dem einfachen Grunde, weil Gott seinen vernünftigen Geschöpfen Willensfreiheit ertheilt, und so ein sittliches Verhältniſs zwischen ihnen und ihm begründet hat. Und die Sittenlehre selbst, obgleich sie möglicher Weise das Sittengesetz geltend machen kann auch ohne Rücksicht auf das religiöse Verhältniſs, wie vermag sie sich, wie dem Sittengesetze die gebührende tiefere Begründung zu geben, ohne dieses auf Gott zurückzuführen? Oder was ist das Sittengesetz im Menschen anders, als der Reflex seiner Gottesidee, die, wie sie das Seyn in der Welt unbedingt begründet, so für das freie Wollen in der Welt zum unbedingten Gesetze wird? Bei allem dem aber zu sagen, wie auch in der neuesten Zeit geschieht [1]), daſs die Sittenlehre, obgleich in ihrer Quelle, sowie in ihrer Anwendung,

1) Revision der phil. Moral seit Kant und Jakobi, von D. Heinrich Schmid, — Hermes v. J. 1826, Bd. 27, Hft. 1. S. 43. f.

mit der Religion vereint, dennoch, um wissenschaftlich zu seyn, immer unabhängig von der Religion entwickelt werden müsse, und daſs eben darum die theologische Moral nie ächt wissenschaftlich werden könne, — wie ist dieſs möglich, so lange der Beweiſs dafür fehlt, entweder, daſs es überhaupt keine religiöse Wissenschaft geben könne, oder, daſs, was in seiner Quelle und in seiner Anwendung innig vereint ist, doch wesentlich heterogen sei?

Um so befremdender kann es daher scheinen, daſs in einem anderen theologischen Systeme unserer Zeit Glaubenslehre und Sittenlehre so weit von einander getrennt worden sind, daſs der leztern, ungeachtet sie von dem Urheber selbst als theologische Moral bearbeitet worden ist, keine Stelle in der eigentlichen Theologie eingeräumt, sondern nur als ein Nebenzweig derselben betrachtet wurde. 2) Und es scheint in der That, daſs die eigenen Ansichten dieses Systems mit diesem Verfahren nicht ganz harmoniren. Es behauptet selbst Eines Theils, namentlich gegen Kant, daſs das Sittengesetz auf dem Glauben an Gott, als seiner Grundlage, ruhe, und daſs der vernünftige Trieb eigentlich Eins mit dem speculativen Glauben sei 3), wie denn auch die Freiheit, deren Gebiet eben das der Sittenlehre ist, ganz als Sache des Glaubens dargestellt wird 4), andern Theils, daſs die Religion sich nicht bloſs auf die Erkenntniſs der ewigen Wahrheit, sondern auch auf das Gefühl des Herzens vom ewigen Zwecke der

---

2) De Wette, über Religion und Theol., zweite Ausg. 1821. Vgl. bes. S. 162.

3) a. a. O., S. 168. 46.

4) a. a. O., S. 9, ff. 27 ff.

Dinge gründe [5]), und daſs auf diesem Zwecke die Gesetze der Sittenlehre beruhen [6]). Und wenn nun zugleich der Dogmatik das weite Feld eingeräumt wird, die religiöse Wahrheit, wie sie Vernunft und Geschichte an die Hand geben, in ihrer Uebereinstimmung darzustellen [7]), wer wollte nach jenen Vordersätzen zweifeln, daſs die Sittenlehre sogar in das dogmatische Gebiet gehöre? Zwar wird derselben ein ganz anderer Standpunkt beigemessen, als der Religionslehre, sofern sie nicht dem Ewigen zugewandt, sondern auf die Naturansicht der Dinge gerichtet sei. Der Mensch nämlich lebe in der Natur, könne auch nur in den Verhältnissen der Natur an seinem Theil diesen Gesetzen nachleben; daher die Sittenlehre auf die sinnliche Beschränkung des Menschen, und somit auch auf die sinnliche und erfahrungsmäſsige Anregung des Herzens, Rücksicht nehmen [8]). Allein da es dennoch als Sache der Religion betrachtet wird, die mannigfaltigen Erscheinungen der Natur und Geschichte nach den Regeln des Glaubens zu beurtheilen [9]), also auf das Sinnliche und Erfahrungsmäſsige Rücksicht zu nehmen, den Glauben auf dasselbe anzuwenden; warum sollte die Sittenlehre dem religiösen Standpunkte sich entfremden, wenn auch sie auf das Sinnliche und Erfahrungsmäſsige Rücksicht nimmt,

---

5) De Wette, christliche Sittenlehre, Thl. I. 1819., S. 3.

6) a.a. O., S. 4. 5. Daher eine praktische Seite des religiösen Glaubens angenommen wird, die mit der spekulativen im Gemüthe in Eins zusammenfalle (Relig. u. Theol. S. 38).

7) Relig. u. Theol., S. 161. f.

8) Christl. Sittenlehre, Thl. I. S 5.

9) a. a. O., S. 4.

um dasselbe nach der Norm eines ewigen Zwecks der Dinge beurtheilen und behandeln, die religiöse Idee dieses Zwecks auf dasselbe anwenden zu lehren? Wohl mag sich die gleichwohl aufgestellte groſse Scheidewand auf die Ansicht dieses Systems von dem Verhältnisse der Ideen zur Natur gründen. Aber statuirt dasselbe eine *negative* Anwendung der Idee auf die Erfahrungs-Welt, ohne dem idealen Gebiete sich zu entfremden [10]; warum sollte die *positive* Anwendung jenseits derselben liegen? Gewiſs flieſst aus der Idee eines ewigen, absoluten Zwecks der Dinge, nicht bloſs, daſs wir vor Verletzung desselben uns zu scheuen, sondern auch, daſs wir der Beförderung desselben uns zu bestreben haben; oder kurz: die *Liebe* ist eben so ideal als die *Achtung*, also das *Positive* des sittlichen *Gefühls* eben so ideal, als das *Negative* desselben, und das *Positive* im sittlichen *Streben* eben so gewiſs Sache der *reinen Pflicht*, als das *Negative* in demselben. Und man sieht nicht ein, warum die *rein idealen* Vorſchriften des menschlichen Willens *nur* auf *Unterlassungen* gehen sollen [11]. Etwa darum, weil das positive Gebot, sobald es in das *Besondere* eingeht, der erfahrungsmäſsigen Erkenntniſs nicht entbehren kann? Allein *dasselbe* ist der Fall bei dem *negativen* Gebot, da ja niemand das Verbot: „verletze nicht die Würde deiner oder einer fremden Person" in die besonderen unter ihm enthaltenen Verbote: („du sollst nicht tödten, nicht stehlen, den Eltern nicht ungehorsam seyn" u. s. w.) aufzulösen vermag, ohne erfahrungsmäſsige Kenntniſs (von der Zerstörbarkeit des leibli-

---

10) Relig. und Theol., S. 45.

11) a. a. O., S. 45. Sittenlehre, Thl. I. S. 257—61.

chen Lebens, — dem Einflusse des Eigenthums, — dem Wesen des elterlichen Verhältnisses u. s. w.). Wenn aber die positive Auffassung der praktischen Idee ebenso der Sittenlehre zukommt, wie die negative, warum sollte diese nicht dem Gebiete der Religionslehre beigezählt werden, welcher, als „der praktischen Ideenlehre“ jene positive Auffassung zuerkannt wird? 12)

In der That enthält dieses System gerade solche Behauptungen, welche sonst denjenigen Systemen angehören, in denen die Moral mit der Glaubenslehre nur allzuenge verknüpft wird. Es gehört hieher die Ansicht von der Bestimmung des Menschen, als von etwas, was nicht erst auf dem Werden, sondern schlechthin auf ewigem Seyn beruhe, wo Zweck und Seyn zusammenfalle 13); die Ansicht von der Endlichkeit des Menschen, als einer Nichtfreiheit, und zugleich als einer mit freier Schuld verbundenen Erbsünde 14); so wie die vom Bösen, als von etwas, das vor Gott nicht sei, indem der Widerstreit des Guten und Bösen, sammt der Mannigfaltigkeit der Geisterwelt, womit er zusammenhange, einer beschränkten Ansicht der Welt angehöre 15). Zwar werden diese Ansichten nur der idealen Betrachtung vindicirt, neben welcher auch der verstandesmäſsigen eine Stelle eingeräumt wird. Allein da jene über diese unbedingt erhoben und als ihr widersprechend dargestellt wird,

---

12) Rel. u. Theol., S. 46.
13) a. a. O., S. 47. Vergl. 45.
14) a. a. O., S. 51—53. Vergl. 242 f. Sittenlehre, Thl. I. S. 118—21.
15) Relig. und Theol., S. 58. Vergl. 55. 248.

Digitized by Google

so muſs dieser, wie auch in dem Systeme ausdrücklich geschieht, alle objective Wahrheit abgesprochen werden. 16). Und sofern nun die erwähnten Ansichten alle Mannigfaltigkeit, auch die der Geisterwelt, alles zeitliche, der Sittenlehre angehörige, Handeln, sammt allem Urtheil des Gewissens, und allem Widerstreit zwischen Gutem und Bösem, der bloſsen Erscheinungswelt anheimgeben; da sie dem Menschen, als endlich, wie er erfahrungsmäſsig ist, die Freiheit absprechen, und überhaupt nur eine ideale, unendliche Freiheit als solche gelten lassen 17), welche, weil ideal, nur dem Standpunkte angehört, auf welchem alle Mannigfaltigkeit, auch in der Geisterwelt, verschwindet, und nur vollendete Einheit und Nothwendigkeit in Gott 18) besteht; so sollte man bei solchen Prämissen auch in diesem Systeme nur dieselbe Sittenlehre, und dasselbe Verhältniſs zwischen ihr und der Glaubenslehre erwarten, wie in den Systemen, in welchen die Welt nur die Erscheinung der Gottheit ist.

So wichtig ist es, daſs vor allem die Glaubenslehre ein wahrhaft sittliches Verhältniſs zwischen Gott und den Menschen begründe, die Moral aber alles Sittliche auf dasselbe stütze. Und nur so wird beiden der ächt christliche Geist gesichert.

Dieſs zeigt sich nun insbesondere in Absicht auf den Begriff der Sünde, zu welchem wir mit dem Programme übergehen.

---

16) a. a. O., S. 19. Vergl. 10.

17) a. a. O., S. 50—52. Vergl. Sittenlehre, Thl. I. S. 102—7.

18) a. a. O., S. 10. 58.

Dasselbe bestimmt zuerst den Gegenstand der Untersuchung näher, indem es zweierlei *formale* Begriffe der Sünde unterscheidet, nämlich als eines *Willens-Aktes*, sei er nun bloſs innerlich, oder zugleich äuſserlich, — und als eines *Werkes*, d. h. einer Wirkung, welche durch den unsittlichen Willens-Akt in oder auſser dem Subjekte hervorgebracht wird, und daher auch zu neuen uusittlichen Akten verleiten kann.

Als Sache einer *dritten* Form könnten wir den *objectiv* gefaſsten *Grundsatz* der Sünde noch *besonders* unterscheiden. Etwas weiteres gehört aber nicht mehr hieher. Denn wenn man auch die *Anlage* im *Menschen*, aus welcher ein Begehren dessen, was dem Guten zuwider ist, *hervorgeht*, mit dem Namen des *Bösen* oder der *Sünde* belegt hat, so gehört dieselbe entweder zu dem vorhin erwähnten *zweiten* formalen Begriffe, oder es kann noch gar nicht *böse* genannt werden, sondern nur *Veranlassung* des Bösen. Es ist nur das, was zum Sündigen *miſsbraucht* wird, und heiſst eben so wenig Sünde oder Böses, als das gesetzgebende Gewissen im Menschen, an und für sich betrachtet, schon dem sittlich Guten beigezählt wird. Dagegen laufen die so eben unterschiedenen formalen Begriffe des Bösen wirklich den verschiedenen formalen Begriffen des *Guten* parallel. Wie die Idee des Guten aufgefaſst werden muſs, theils als *Aufgabe* für den Menschen, — objectiv als *Gesetz*, nnd subjektiv als *Pflicht*, — theils als eine *gelöste* Aufgabe, nicht nur subjectiv, als aufgenommen in das Wollen und Handeln, in Gesinnung und That, — als *Tugend* und *tugendhafte Handlung*, — sondern auch subjectiv-objectiv als ein durch Wollen und Handeln in

das Seyn, das innere sowohl als äussere, übergegangenes, und mit Folgen begleitetes, Werk, kurz als sittliches Gut, — so ist auch das Böse in den beiden letzten Beziehungen aufzufassen theils als Gesinnung und That, theils als Werk [19]); in der ersten Be-

---

19) Die letztere Betrachtung der Sünde, nämlich als eines Werks in dem oben bezeichneten Sinne, rechtfertigt sich daher schon durch die Parallele mit dem sittlichen Guten. Auch ist einleuchtend, daſs so viele einzelne Erscheinungen, wie das Schuld- und Straf-Bewuſstseyn, die Deteriorirung der sittlichen Kraft und das Ueberhandnehmen sündlicher Gewohnheiten, im sündigenden Subjecte, ferner der nach auſsen gehende Einfluſs verletzter Pflicht, namentlich verletzter Elternpflicht in Absicht auf Erziehung der Kinder, verletzter Pflicht im Verhältnisse des Lehrers, der Obrigkeit u. s. f., ja der ganze erfahrungsmäſsige Zustand der Menschheit, nur von diesem Standpunkte aus, wo sie als das, was sie sind, als Wirkungen menschlicher Sünde, betrachtet werden, wie überhaupt, so namentlich in Beziehung auf die Theodicee, sich richtig beurtheilen lassen. Was daher auch neuerlich wieder von Bretschneider (in der dem Verf. erst nach dem Drucke seines Programms zugekommenen Abhandlung „über den Einfluſs des Grundbegriffs der Sünde und der moralischen Freiheit auf die christliche Glaubenslehre," Oppositions-Schrift, Bd. IX. Heft 1. 2. 1826.) gegen den Begriff einer Zustands-Sünde erinnert worden ist (Hft. 1. S. 62 ff.), darf in keinem Falle so weit ausgedehnt werden, daſs die subjectiv-objective Form der Sünde, d. h. der Begriff der Sünde als eines Werks, überhaupt umgestoſsen wird. Denn so sehr es in der Natur der Sache gegründet ist, daſs die Sünde als Werk etwas anderes ist, als die blos subjective Sünde in Gesinnung und That, so gewiſs ist doch das Werk aus dieser letzten hervorgegangen, und wäre daher ohne sie entweder gar nicht, oder doch auf andere Art vorhanden, also auch objectiv nicht so, wie es geschehen „in die Verknüpfung der Erfolge" eingetreten (S. 73.). Wohl ist die

Digitized by Google

ziehung aber wäre es aufzufassen als ein (vom Menschen sich zur Aufgabe gemachter) Grundsatz, der freilich, weit entfernt, auf einer nothwendigen Idee zu beruhen, und daher als verpflichtendes Gesetz gelten zu können, vielmehr im Widerspruche mit der nothwendigen practischen Idee, nur auf falsche Ansicht und bloſse Willkühr gegründet, völlig nichtig und verabscheuungswerth ist. Da aber dieser Grundsatz gerade in der bösen Gesinnung und That am unverkennbarsten nachgewiesen werden kann, und das Böse als Werk dieselbe voraussetzt, so geht das Programm von der Sünde im engeren

---

Sünde, als solche, „nur für ein moralisches Urtheil vorhanden" (S. 74): aber dieses Urtheil ist nun einmal in dem Reiche der Geister, und erstreckt sich, die Spur der Sünde auch in ihren Wirkungen verfolgend, unläugbar auch auf das Werk der Sünde. Vor diesem Gerichte „existirt die Sünde, auch objectiv in der Verknüpfung der Erfolge," — zwar nicht als subjektive Sünde an sich, (denn wer wollte dieſs behaupten?), aber doch auch nicht „blos als That" schlechtweg (S. 73.); sondern als That, die aus subjectiver Sünde geflossen, und an der die faktischen Spuren derselben haften. Vor ihm ist es offenbar, daſs die Sünde, welche menschlichen Werken das Daseyn gegeben, stets aufs Neue nicht nur Elend, sondern auch Sünde erzeugend, oft bis in ferne Generationen fortwuchert. — Ist aber dem so, so darf, auch in dieser Beziehung, nicht zu leicht über die Sünde hinweggegangen werden, als wäre sie etwas, das von selbst aus der Welt verschwände, — gleich als ob die Sünde auch an und für sich selbst einen Erlöser erzeugte. Und selbst der eigene Zustand des Menschen erhält dadurch erst sein Licht, insbesondere sofern auch er selbst in gewissen Beziehungen das Werk anderer Menschen, der Vorwelt und Mitwelt, und in dieser Hinsicht auch — ein Werk der Sünde ist.

Digitized by Google

Sinne, nämlich als einem Akte des Willens, aus, in der Absicht,

zuerst die Beschaffenheit der Sünde, als eines Willens-Aktes, wo zugleich der Grundsatz der Sünde sich hervorstellen muſs; und sodann den Einfluſs dieser Sünde auf das Subjekt selbst sowohl, als auf die übrige Welt, und ebendamit die Sünde als Werk, zu entwickeln. Da beide Hauptgegenstände nur mit Rücksicht auf das Verhältniſs der Sünde zu Gott erörtert werden können; so wird dieses nicht als Gegenstand einer besonderen dritten Hauptfrage betrachtet.

Dagegen hält das Programm das für eine nothwendige Vorfrage; welches die Momente seien, auf welche die verschiedenen Begriffe von der Sünde sich stützen, und von deren richtigen Bestimmung daher auch der richtige Begriff derselben abhänge.

Zur Beantwortung dieser Vorfrage werden zwei Beziehungen der Sünde unterschieden. Zuerst die psychologisch-moralische, abgesehen von der religiösen, wobei denn theils die Person des handelnden Subjekts, nämlich die Willensfreiheit, wie die natürlichen Triebe desselben, theils (da das Böse nur durch Vergleichung mit dem Guten bestimmbar ist) das Wesen des Sittengesetzes, als der Norm des Guten, und das Verhältniſs des Bösen zu dem Guten, in Betracht kommen.

Zweitens die religiöse Beziehung, gegründet auf die Frage über das Verhältniſs des Bösen zu Gott. Daher von den verschiedenen Ansichten über die Person des Subjects, das Sittengesetz und das Verhältniſs zwischen Gutem und Bösem, so wie über das Wesen Gottes und seines Verhält-

Digitized by Google

nisses zur Welt, besonders zu den endlichen Vernunftwesen, auch die verschiedenen Ansichten über die Sünde und ihren Einfluſs abhängen. Die Sünde, als Wollen und Handeln betrachtet, wird daher, je nach der Verschiedenheit jener Ansichten, dahin bestimmt, daſs sie

1. ihrer Form nach entweder als frei, oder als nothwendig angesehen wird;

2. ihrer Materie nach, und zwar zuerst in Rücksicht auf ihren Unterschied vom Guten — entweder negativ als des Guten blos ermangelnd, oder positiv, als dem Guten entgegengesetzt; ferner in Rücksicht auf das Wesen des Sittengesetzes — entweder nur als untauglich, die Glückseligkeit zu begründen, oder als unübereinstimmend mit dem an sich Guten; endlich in Rücksicht auf die Quelle des Antriebs zum Bösen, — entweder als aus dem Körper, oder als aus dem Geiste, und zwar nach seinen verschiedenen Tendenzen, stammend.

Wie nun die verschiedenen religiösen Ansichten in jeder der erwähnten Rücksichten auf die Begriffsbestimmung der Sünde ihren Einfluſs ausüben, entwickelt das Programm aus dem Grunde genauer, weil überhaupt in einer theologischen Untersuchung dieses Begriffs der religiöse Gesichtspunkt der wichtigste ist, und das Christenthum insbesondere, um dessen Ansicht es ihm zu thun ist, die Sünde vornämlich aus diesem Gesichtspunkte betrachtet.

Die Ergebnisse dieser Erörterung, welche das Programm mit Belegen, hauptsächlich aus der neuesten Litteratur, begleitet, sind folgende:

1. In Rücksicht auf die Form des sündlichen Wollens und Handelns trennen sich die Systeme, welche

Digitized by Google

alle Erfolge in der Welt ohne Unterschied auf eine mit gleicher Nothwendigkeit wirkende Causalität Gottes zurückführen, wesentlich von den andern, welche eine den endlichen Vernunftwesen von Gott ertheilte Willensfreiheit behaupten, und daher die freien Handlungen derselben auf eine andere Art, als die übrigen Erfolge in der Welt, in Gottes Ursächlichkeit begründet seyn lassen. Indem die ersten die Sünde im Grunde gar nicht als eine Art des Wollens, sondern nur als, eine von Auſsen mitgetheilte, Art des Seyns betrachten können, heben sie die eigentliche sittliche Natur der Sünde auf. Das sittliche Wesen der Handlungen im eigentlichen Sinne beruht nämlich theils auf dem Bewuſstseyn des Sittengesetzes, als einer das an sich Gute gebietenden und daher unbedingt verpflichtenden Norm für unsern Willen, theils auf der sittlichen Freiheit, als dem Vermögen, unabhängig von einem zwingenden inneren oder äuſseren Einflusse, nach eigener Entscheidung überhaupt das nämliche ebensowohl zu thun, als nicht zu thun, und insbesondere der Anforderung des Sittengesetzes Folge zu leisten oder nicht. Sobald daher diese beiden Stücke, zusammen oder einzeln, aufgehoben werden, geht die sittliche Natur der Handlungen verloren. Und da, wenn namentlich die Freiheit, in dem so eben bezeichneten Sinne, geleugnet wird, der Mensch aufhört, der zurechnungsfähige Urheber seiner Handlungen zu seyn, und die Begriffe von Schuld und Verdienst, von Strafe und Belohnung ihre Geltung verlieren; so bleibt für Tugend und Sünde kein anderer Begriff übrig, als der einer natürlichen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die sich von den übrigen Zuständen, in welche sich der Mensch mit Nothwendigkeit versetzt sieht,

Digitized by Google

sie mögen nun mehr leidentliche oder mehr thätige seyn, in soweit nicht unterscheiden [20]. Man kann nicht einwenden, der Begriff der Freiheit gehöre dem Gebiet der Ethik gar nicht an [21]. Denn, wenn es auch dieser nicht nothwendig, wenigstens nicht allein zukommt, die Realität der Freiheit zu begründen: so beruhen doch alle ethische Begriffe so sehr auf dem der Freiheit, daſs mit dieser auch sie alle, namentlich der Grundbegriff, nämlich der des sittlichen Gesetzes und der sittlichen Verpflichtung, ihre Bedeutung ändern oder verlieren müssen. Daher auch die Kritik der ethischen Systeme zuverläſsig von der Art, wie sie den Begriff der Freiheit behandeln, eben so wenig absehen kann [22], als die Kritik der verschiedenen Religionen sich mit der Eintheilung derselben in ästhetische und teleologische begnügen [23].

Zum Beleg aber, daſs die sittliche Freiheit, als Bedingung der Zurechnungs-Fähigkeit, aufgehoben wird durch Zurückführung aller Erfolge, ohne Unterschied, auf die Eine mit gleicher Nothwendigkeit alles begründende Causalität Gottes, beruft sich das Programm namentlich auf Eine Classe solcher Systeme, auf die Schelling'sche Philosophie, und auf die Schleiermacher'sche Theologie, und zeigt insbesondere, daſs die Freiheit, welche in dem lezteren behauptet werde, eigentlich keine Freiheit sei, wenigstens keine sittliche. Keine Freiheit, da sie nur gegen-

20) Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der Sittenlehre, 1803, S. 10. ff.

21) Ebendaselbst.

22) Ebendas.

23) Schleiermacher, der christl. Gl. Thl. 1. §. 16.

Digitized by Google

über von den endlichen Dingen, nicht aber gegenüber von Gott dem Menschen beigelegt wird, und daher das absolut nothwendige Bestimmtseyn aller seiner Zustände und Handlungen, durch die göttliche Ursächlichkeit, nicht ausschlieſst; ungeachtet jedem sein sittliches Bewuſstseyn sagt, daſs der göttliche Wille ihm, zwar als unbedingt gebietend und verpflichtend, aber nicht als unseren Willen mit zwingender Nothwendigkeit bestimmend sich kund thue. Keine sittliche Freiheit aber, da dem, was als Freiheit statuirt wird, seiner wesentlichen und ursprünglichen Natur nach durchaus kein fördernder Einfluſs auf die Tugend beigelegt, vielmehr es derselben entgegengesetzt wird; indem nach diesem Systeme, die Tugend im Uebergewichte des Gottesbewuſstseyns über das sinnliche Selbstbewuſstseyn besteht, die Freiheit dagegen eben in diesem sinnlichen Selbstbewuſstseyn, das als dem ersten entgegengesetzt, dasselbe weder erzeugen noch erhöhen kann, — und zwar dieses alles nicht in Folge einer Zerrüttung, sondern vermöge der ursprünglichen, von Gott stammenden Beschaffenheit der menschlichen Natur. Wie wenig diese Freiheit den Charakter einer eigentlichen sittlichen Freiheit trage, folgt überdieſs, ungeachtet das System von einer mit der Sünde verbundenen Schuld auch redet, daraus, daſs es das Vorhandenseyn der Sünde im Menschen als göttliche Anordnung betrachtet, und, um dennoch Gott nicht zum Urheber derselben zu machen, dieselbe für etwas blos Negatives erklärt (Thl. 2. S. 123. ff. vergl. Thl. 1. §. 62.), und daher in der Sünde nur eine durch das mitgesetzte Gottes-Bewuſstseyn begründete Unlust erkennt. (Thl. 2. §. 86.)

2. Was die Materie der Sünde betrifft, so üben

die religiösen Ansichten einen nicht minder entscheidenden Einfluſs auf ihre Bestimmung aus;

a) am meisten auf die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem das Böse zu dem Guten steht. Wesentlich ist hier der Unterschied der dualistischen, pantheistischen und theistischen Ansichten. Von den beiden letzten durch die Annahme zweier einander entgegengesetzter absoluter Principien, als der Urquelle des Guten und Bösen, unterschieden, — führt der Dualismus auf die schroffste Entgegensetzung beider, als beruhend auf einem absolut verschiedenen Seyn. Dieſs beweist selbst auf christlichem Gebiete das Beispiel der Manichäer und einiger Gnostiker, wiewohl das unverwüstliche Streben der Vernunft nach Einheit auch den Dualismus selten uneingeschränkt aufkommen läſst, indem häufig, mehr oder weniger deutlich, von den beiden Principien das Eine dem Andern entweder ursprünglich, oder in Folge eines in der Zeit sich entwickelnden Kampfes, untergeordnet wird. Daſs das erste auch der Fall ist bei dem absolut Bösen, welches in unserer Zeit von Daub aufgestellt worden ist, wird im Programme gezeigt. Dagegen wird erinnert, daſs auch in den Systemen, welche nur einen relativen Dualismus aufstellen, vom sittlich Bösen gewöhnlich doch wenigstens ein positiver Begriff geltend gemacht werde; und daſs dieſs auch von der Zoroastrischen Religion, welche allerdings schon im Oriente, und seit alten Zeiten, verschieden aufgefaſst worden, selbst in dem Falle, wenn man in ihr nur Ein höchstes Princip annimmt, behauptet werden müsse. Denn da sie einmal unleugbar das Böse in so fern als positiv darstellt, als es der Mensch in seinen Willen auf-

nimmt, und zwar mit *Beziehung* auf das *Gute*, oder den absoluten göttlichen Willen (eine Beziehung, die doch wohl gewiſs in dem Bilde des *Kampfes* gegen das gute Princip liegt), so kann es uns, sofern ja *alles Positive auch* etwas *Negatives* einschlieſst, an jenem positiven Begriffe nicht irre machen, wenn diese Religion auch in dem Bösen *neben dem Positiven* zugleich eine Negation voraussetzt.

In auffallendem Contraste mit dem schroffen Gegensatze des Guten und Bösen, im Dualismus, steht die *Milderung* oder *Auflösung* dieses Gegensatzes, wie sie den *pantheistischen Systemen* eigen ist. Zu diesen Systemen, deren Zusammenfassung unter der hier gebrauchten Benennung nur aus dem wissenschaftlichen Interesse, nicht aus irgend einer Gehässigkeit, geflossen, zählt der Verf. diejenigen, welche, obgleich sie nicht *jeden* Unterschied zwischen Gott und Welt aufheben, doch das gegenseitige Verhältniſs beider auch nur als ein so enges bestimmen, wie das zwischen *Seyn* und *Erscheinung*, *Wesen* und *Form*, oder auch zwischen dem *Ganzen* und seinen *Theilen*. Da nun das Eine Princip, das bei diesen Ansichten statuirt wird, nicht nur *in sich gut*, sondern auch die Eine wirkende Ursache wie aller Erscheinungen, so auch aller menschlichen Handlungen ist; so muſs sich der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem möglichst ausgleichen. Sie bestimmen *erstens* den Begriff des Bösen *nur negativ*, als einen Mangel, oder einen geringeren Grad, des Guten; und setzen es *überdieſs*, da sie keine sittliche Freiheit zugeben, in das *Seyn*, oder idealistich gefaſst, in das *Bewuſstseyn*. Denn da das *Gute* ihnen nichts anderes ist, als das *abso-*

Digitized by Google

lute *Seyn*, oder idealistisch gefaſst, das *absolute Bewuſstseyn*, so ist auch das *Böse* ihnen nur der Mangel oder die Beschränkung dieses absoluten Seyns, oder Bewuſstseyns, kurz das *beschränkte*, *individuelle Seyn* oder *Bewuſstseyn*. Oder, — da ihnen Gott in sich gut, und alles Endliche nur die Evolution oder Erscheinung Gottes, oder auch der Inbegriff seiner Theile ist, — *was gäbe es wohl*, das als *Böses* sich betrachten lieſse, ausgenommen, daſs der Theil *nicht* das Ganze, die Erscheinung *nicht* das Wesen ist, und die Theile oder Erscheinungen sich unter einander beschränken?

Zum Belege beruft sich das Programm auf die wichtigsten Systeme dieser Classe. Was den *negativen Begriff* des Bösen betrifft, so hat *Schelling* selbst, in seiner berühmten Abhandlung über die Freiheit, sowohl in dem *Emanatismus*, namentlich bei *Plotin*, als in dem *Spinozismus*, denselben nachgewiesen 24). Die Ausnahme aber, welche das *Schelling'sche* System in dieser Beziehung zu machen scheint, indem es, obgleich nach andern Lehrsätzen dieser Classe angehörig, doch einen *positiven* Begriff vom Bösen aufgestellt hat, 25) ist darum nur scheinbar, weil dieser nur auf solchen Behauptungen dieses Systems beruht, welche mit den übrigen wesentlichen Sätzen desselben nicht wohl sich vereinigen lassen. Jene Behauptungen sind die von der *Zweiheit der Principien*, des realen und idealen, auf deren Entgegensetzung im Menschen die *Möglichkeit* der Sünde, und von der *Freiheit* des Menschen, auf deren Akte die *Wirklichkeit* derselben

---

24) Philos. Schriften, Bd. I., S. 424—26.
25) a. a. O., S. 438. ff.

Digitized by Google

beruhen soll. Jene *Zweiheit* von Prinzipien nämlich, deren jedes *gleich ewig* und *selbstständig* seyn soll, wie stimmt sie zu der behaupteten *Einheit* derselben, indem beide aus der absoluten *Indifferenz* hervorgehen, und in Gott, sofern er Geist, als *absolute Identität*, nämlich seiner Persönlichkeit *unterworfen*, bestehen sollen [26])? Die *Freiheit* aber, wie vereinbart sie sich mit dem behaupteten Existiren *in* Gott, und mit der Nothwendigkeit und Bewuſstlosigkeit der intelligibeln That? Ganz consequent dagegen ist in der *Schleiermacher'schen* Glaubenslehre der *negative* Begriff des Bösen, welcher schon oben erwähnt worden ist, und auf welchen sich auch der Lehrsatz gründet, daſs die Sünde, wie alles, „was wir uns *nur durch Verneinung* vorstellen" für *Gott nicht sei.* [27]) Nur damit scheint dieser Begriff nicht wohl vereinbar, daſs die Sünde gleichwohl als eine *Störung der Natur* betrachtet, und *die* Ansicht von derselben, welcher an ihrer Statt *nur das noch nicht gewordene Gute* erscheint, als *unchristlich* getadelt wird. [28]) Denn wie unterscheidet sich diese getadelte Ansicht von dem auch in diesem Systeme selbst aufgestellten negativen Begriffe der Sünde? Soll aber, wie es scheint, die „*Störung der Natur*," als Charakter der Sünde, für etwas *Positives* angesehen werden, so bleibt, da ja behauptet wird, *Gott* habe die Sünde als etwas Nothwendiges für uns *angeordnet*, nichts anderes übrig, als auch jene *Stö-*

---

26) a. a. O., S. 501.

27) *Schleiermacher*, Glbsl. Thl. 2. S. 123. 198. Vergl. Desselb. Theol. Zeitschrift, Heft 1. S. 96. f.

28) a. a. O., Thl. 2. S. 23 — 25.

rung der *Natur* in die *göttliche Anordnung* einzuschlieſsen. Da jedoch diese Störung vornämlich darin gesucht wird, daſs das *Gottes-Bewuſstseyn* selbst *verunreinigt* werde, von dem man doch annehmen müsse, daſs es der menschlichen Natur in seiner *Reinheit* (*von Gott*) *eingepflanzt* worden sei [29]: so bleibt keine andere Wahl, als — der göttlichen Anordnung *Widersprechendes* zuzuschreiben. Dieser Consequenz scheint das System nur dann entgehen zu können, wenn es die Sünde *nicht positiv* als eine Störung der Natur betrachtet, was auch dem Lehrsatze, daſs durch die Sündhaftigkeit *keine* Veränderung mit der menschlichen Natur vorgegangen [30], angemessen ist, und wobei die Folgerung in Beziehung auf *Gott* durch Berufung auf den bloſs *negativen* Charakter der Sünde abgelehnt werden kann [31]. Wie aber dann die Lehre des Systems noch gegen die von ihm selbst als unchristlich getadelte Ansicht von der Sünde, als dem nur noch nicht gewordenen Guten, verwahret werden könne, — bleibt eine wichtige Frage! Uebrigens folgt aus demselben Grundsatze von dem Verhältnisse des Negativen zur Gottheit, daſs, insofern der Unterschied zwischen den Menschen und dem Erlöser nur negativ gefaſst wird, als zwischen der unvollendeten und der vollendeten Schöpfung oder Geistesmittheilung [32], an sich *für Gott* auch die *Menschheit nicht sei*, sondern *allein der Erlöser*.

Unleugbar ist endlich die Consequenz des *Fichte*-

---

29) a. a. O., S. 25.

30) a. a. O., §. 94.

31) Wie a a. O., S. 123.

32) a. a. O., S. 198, f.

schen Systems, wenn es, das Absolute nur als ein reines und absolutes Handeln setzend, vom Bösen keinen andern Begriff, als den der Trägheit, aufstellt.

Aus dem Bisherigen erhellt aber zugleich, wie sich bei der Classe von Systemen, von welcher die Rede ist, in dem Begriffe des Bösen auch die zweite der oben erwähnten Eigenthümlichkeiten bildet. Spinoza, der Gott für das allerrealste Wesen, und alles Seyn, als solches, für gut erklärt, findet ein Böses nur in der Beschränkung, welche auf der Mehrheit neben einander bestehender Dinge, also auf dem endlichen Seyn beruht. Bei Schelling ist das Böse „nichts anderes, als der Urgrund zur Existenz, sofern er in geschaffenen Wesen zur Aktualisirung strebt:“ denn „der Wille des Grundes ist, alles zu particularisiren und kreatürlich zu machen“ 33). Was endlich die Schleiermacher'sche Glaubenslehre betrifft, darf aus ihren Lehrsätzen nicht unter anderen auch der hieher bezogen werden, daſs eine völlige Unsündlichkeit nur in der Art möglich sei, wie sie in dem Erlöser anerkannt werde, d. h. bedingt durch die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur 34)?

Zwischen den Beiden bisher betrachteten Classen von Systemen steht, auch in Beziehung auf das gegenseitige Verhältniſs des Guten und Bösen, der Theismus in der Mitte. Indem er Alles in Einem allvollkommenen Gott begründet seyn läſst, tritt er der Ansicht entgegen, als sei irgend etwas in der

33) Schelling, a. a. O. S. 457. f. 462.

34) Der christl. Gl., Thl. 2. §. 118. vergl. §. 116.

Welt seinem ursprünglichen Wesen nach böse und dem göttlichen Willen zuwider. Aber er setzt, ungeachtet er eine innige und unauflösliche Verbindung zwischen Gott und der Welt behauptet, einen solchen Unterschied zwischen beiden, welcher es möglich macht, die endlichen Vernunftwesen als Personen zu betrachten, welche von Gott mit Selbstständigkeit und Willensfreiheit begabt, zugleich aber dem göttlichen Willen, als dem Gesetze für ihr Wollen, verpflichtet sind. Und indem so überhaupt ein sittliches Verhältniſs zwischen ihnen und Gott begründet wird, ergiebt sich insbesondere die Ansicht von der Sünde, welche das sittliche Bewuſstseyn des Menschen ebenso, wie das religiöse, befriedigt. Sie erscheint als ein freier, dem Guten entgegengesetzter Akt, ebendaher als ein Böses, das zwar in sich positiv ist, aber in dem göttlichen Ursprung und Zweck der Kräfte, durch welche, und in der göttlichen Regierung der Welt, in welcher es wirklich wird, seine nothwendige Beschränkung findet, vermöge welcher es, als böse, nie etwas Absolutes seyn kann, noch den heiligen Weltplan Gottes zu vereiteln vermag.

Was hier als Theismus bezeichnet wird, ist der Theismus im engern Sinne, welcher eine sittliche Freiheit, nach dem oben bestimmten Begriffe, behauptet, während eine andere Form des Theismus dieselbe aufhebt. Jener scheint bei folgerichtigem Verfahren in der That nur auf den so eben dargestellten Begriff der Sünde kommen zu können. Und es ist daher auffallend, wenn Erörterungen, welchen jener Theismus zu Grunde gelegt wird, im Kampfe gegen den Begriff vom Bösen, als etwas Absolutem, so weit gehen, auch den positiven Charakter dessel-

Digitized by Google

ben zu verwischen und das Verhältniſs zwischen Gutem und Bösem auf dieselbe Art zu bestimmen, wie in den Systemen, welche wir pantheistisch genannt haben. Dieſs ist det Fall in der oben erwähnten Bretschneider'schen Untersuchung, wenn der Sünde nur die Bedeutung gegeben wird, den Durchgangspunkt des Menschen zur Entwickelung für die moralische Selbstständigkeit zu bilden, — das Werden eines andern Zustandes zu begleiten, der ihr ein Ende mache, und vor dessen Beginnen sie auch nicht vorhanden gewesen 35), kurz: den Anfang der Tugend zu bezeichnen 36). Diese Behauptung wird aus dem Satze gefolgert, daſs „die Sünde nicht eher entstehen könne, als bis die Tugend für uns möglich werde, und ein Anfang in ihr gemacht werden solle.“ 37) Aber wenn in diesem mit Recht behauptet ist, die Möglichkeit der Einen sei durch die der Andern bedingt; wer darf daraus ſchlieſsen, daſs auch die Wirklichkeit der Einen, die der Andern bedinge oder mit ihr zusammenfalle? Ja, führt er nicht gerade auf das Gegentheil, wenn er das Anfangen der Tugend als ein Sollen darstellt, da ja doch die Sünde eben auf dem Widerspruche gegen das Sollen beruht, oder, wie die Abhandlung sich ausdrückt, auf dem Miſsverhältnisse der Thaten des Menschen zu seinem Bewuſstseyn der göttlichen Gesetze 38). Oder soll die obige Behauptung sich darauf gründen,

---

35) Oppos. Schrift, Bd. IX. Heft 1. S. 90. vrgl. S. 82, 83. Hft. 2. S. 188 — 90.
36) a. a. O., S. 82.
37) S. 82.
38) S. 73.

Digitized by Google

daſs die Tugend „ein Entwicklungs-Proceſs sei, und eben deſswegen begleitet bis zur vollen Entwickelung mit Nichttugend oder Sünde" 39)? Allein folgt es nothwendig aus dem Begriffe der Entwickelung und des Werdens, daſs das Werdende sich aus seinem Gegentheile entwickle, daſs die Kraft, durch welche es wird, das Werden selbst hemme? Wohl entsteht die Tugend aus der Nichttugend: aber wie mag diese gleich gesetzt werden mit der Sünde, da ja jene überall ist, wo die Tugend nicht wirklich ist, mag sie nun möglich seyn oder unmöglich, während dagegen die Sünde anerkannter Maaſsen nur da seyn kann, wo Tugend möglich, aber gleichwohl nicht wirklich ist? Wohl geht die Entwicklung von niederen Stufen zu höheren: aber die Sünde, das Handeln gegen das vorhandene Bewuſstseyn der Pflicht, 40) ist sie nicht das Contrarium der Tugend? Wohl verschwindet die Sünde, so wie die Tugend wächst, 41) aber muſs nicht, damit die Tugend entstehe, die Sünde aufgegeben werden, und die entgegengesetzte Art des Handelns an ihre Stelle treten? Kurz, die Sünde ist etwas anderes, als der Anfang der Tugend; und sie kann a priori um so weniger als unentbehrlich zur Entwicklung der Tugend betrachtet werden, je bestimmter man mit der erwähnten Abhandlung leugnet, daſs die Sünde durch die sittliche Freiheit nothwendig gegeben sei. 42). Auf die Erfahrung aber, daſs die menschliche Tugend sich nur aus vorhergegangener Sünde

39) S. 84.
40) S. 82.
41) Ebendas.
42) S. 188. vergl. 90.

Digitized by Google

entwickelt, kann deſswegen kein Beweiſs für die obige Behauptung gestützt werden, 43) weil diese doch wohl auf die Tugend überhaupt sich bezieht, nicht bloſs auf die menschliche, und weil, was die letztere betrifft, die Berufung auf die menschliche Erfahrung in der Abhandlung als eine petitio principii zu betrachten wäre, da es in ihr eben auf die Frage ankommt, ob jener Zustand der Menschheit nicht selbst Folge der Sünde sei, ob die Herrschaft der Sünde über den Menschen nicht, statt eine nothwendige Bedingung, vielmehr eine Störung der ächt moralischen Entwicklung sei, die nur unter göttlicher Leitung auch wieder zu einem Mittel für diese Entwicklung werde.

Wird die letztere Ansicht vorgezogen, so kann die oben erwähnte Behauptung auch nicht aus der Idee von Gott erwiesen werden, da ja einerseits auch bei jener Ansicht die Heiligkeit Gottes gerettet ist, und andererseits auch in der angeführten Abhandlung die Realität der Sünde vor Gott zugestanden 44), folglich nicht der Ansicht beigetreten wird, als könne die göttliche Heiligkeit nur durch Leugnung jener Realität behauptet werden.

Ueberhaupt, wo dem Menschen eine Freiheit eingeräumt wird, vermöge welcher er sein Handeln so bestimmt, daſs an demselben etwas sein eigen ist, entweder als Verdienst oder als Schuld 45), wo

43) S. 84.

44) S. 73.

45) S. 78. Zwar wird in dieser Stelle von jener Freiheit zugleich behauptet, daſs sie, indem sie nichts anderes sei, als die Macht, Vorstellungen, die unser Bewuſstseyn afficiren, festzuhalten oder zu entfernen, nicht

man die Sünde als ein freies Handeln gegen die Pflicht betrachtet, und, gestützt auf theistische Begriffe von Gott, der Sünde und Schuld eine Realität auch vor Gott zuerkennt; da kann, folgerichtig, auch der positive Charakter des Bösen nicht geleugnet, und es darf daher auch der Widerspruch gegen die Ansicht von der Sünde als etwas Absolutem nicht soweit ausgedehnt werden, um direkt oder indirekt das Böse nur für eine Negation zu erklären.

In manchen Fällen fließt jedoch der negative Begriff des Bösen, wenn er auf dem Gebiete des Theismus gefunden wird, aus einer tiefer liegenden Quelle, — aus Ansichten, die den Theismus selbst umstoſsen,

---

schicklich Freiheit des Willens genannt werden könne, sondern nur eine Selbstbestimmung unseres Geistes, oder Selbstmacht des Vorstellens, da das Wollen immer bestimmt sei durch das Vorstellen, und die Selbstmacht auf den Grund des Thuns, das Vorstellen, gehe (vergl. S. 79. f.). Allein da das Festhalten oder Entfernen jener Vorstellungen doch sicherlich auch vom Verf. als etwas Absichtliches anerkannt werden muſs, wie könnte er sich weigern, es auf die Causalität des Willens zurückzuführen? Nur so wird zwischen Erkennen und Handeln das richtige Verhältniſs hergestellt, und nur so gestaltet sich eine sittliche Freiheit. Indem daher unser Wille die Vorstellung der Pflicht ins Bewuſstseyn ruft und festhält, will er eben das Gute, wirkt er gemäſs der der Pflicht schuldigen Achtung, und erprobt sich selbst als gut; wogegen er, sofern er — die Vorstellung des blos Angenehmen ins Bewuſstseyn rufend und festhaltend — die der Pflicht verdrängt, eben jene Achtung verletzt ebendaher das Böse will, und sich selbst als böse erprobt. Und eben dieſs soll auch wohl gesagt werden, wenn man (wogegen der Verf. streitet, S. 82.) die moralische Freiheit als ein Vermögen erklärt, das Gute oder das Böse zu wollen, oder zwischen beiden zu wählen.

aus solchen insbesondere, welche Gott zwar von der übrigen Welt, aber nicht von dem innersten beharrlichen Wesen des menschlichen Geistes, gehörig unterscheiden, sondern dieses, mehr oder weniger deutlich, mit Gott identificiren, über alles Zeitleben erheben, und Gutes und Böses als bloſse Φαινομενα betrachten.

Doch wie das Verhältniſs zwischen Gutem und Bösem, so sind es auch

b) die übrigen das Materielle der Sünde betreffenden Momente, auf deren Bestimmung die Verschiedenheit der religiösen Ansichten ihren Einfluſs ausübt; theils nämlich, der Inhalt des Sittengesetzes, theils die Quelle der Sünde im Menschen. Was namentlich die leztere betrifft, so müssen die Systeme, welche die Materie an sich als böse ansehen, und den menschlichen Geist als göttlich im eigentlichen Sinne, alle Sünde nur vom Körper ableiten. Daher auch die Schelling'sche Philosophie nur deſswegen eine geistige Quelle und Natur des Bösen annehmen konnte, weil sie in den menschlichen Geist noch etwas von Gott Verschiedenes hineinlegte.

Die bisherigen Bemerknngen über den Einfluſs der verschiedenen Ansichten von Gott auf den Begriff des Bösen finden nun bei der Entwicklung des christlichen Begriffs von der Sünde insofern ihre Anwendung, als der Verf. den letzteren nicht blos aus den die Sünde unmittelbar betreffenden Aussprüchen des N. T., sondern auch aus dem ganzen Geiste des Christenthums, also vornämlich aus den Grundansichten desselben von Gott und seinem Verhältnisse zu der Welt, besonders den Menschen, ableiten zu müssen überzeugt ist.

Digitized by Google

Zu dieser Entwickelung geht das zweite Programm über, indem es, um das Wesen des Bösen, als eines Willens-Aktes, zu bestimmen, zuerst die allgemeinen Merkmale desselben, als eines freien, dem Sittengesetze zuwiderlaufenden Aktes, hervorhebt, und den Beweiſs, daſs das Christenthum das Böse an sich nicht in eine Art des Seyns, sondern in eine Art des Wollens und Handelns setze, zu entwickeln beginnt. Indem dieser auf die religiösen Grundansichten des Christenthums gegründet, und daher gezeigt werden soll, daſs diese die Ansicht von der Sünde als einem Seyn durchaus nicht mit sich bringen, wird bemerkt, daſs das letztere nur dann der Fall wäre, wenn sie eine alles freie Wollen im Kreise des Endlichen aufhebende Idee von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt in sich schlöſsen, sei es nun in einer dualistischen oder pantheistischen oder theistischen Form, daſs aber das Christenthum weit davon entfernt sei. Das letzte wird sodann in Beziehung auf die dualistische und pantheistische Weltansicht nachgewiesen.

Der Dualismus, indem er, um das Böse in der Welt zu erklären, seine Zuflucht zu der Annahme eines bösen Grundwesens nimmt, setzt das Böse in ein Seyn, das zu jedem andern in einem absoluten Gegensatze steht, an sich zwar nichts Sittliches mehr, aber doch etwas Schauervolles ist, und das eine Besserung des bösen Menschen, auſser durch Vernichtung des das Böse in ihm constituirenden Seyns, undenkbar macht. Allein obgleich diese Weltansicht von sehr wichtigen Partheien der Auffassung des Christenthums zu Grunde gelegt und auch neuerlich milder, als sonst, beurtheilt worden ist, so ist doch dieses mit derselben völlig unvereinbar. Die durchgrei-

Digitized by Google

fende Lehre von dem Einen allvollkommenen Gotte, dem Urgrunde alles Seyns, und von seiner sittlichen Weltregierung, welche der Sünde durch sittlich-wirkende Mittel, hauptsächlich durch Jesus-Christus, entgegen wirkt, sowie die davon abgeleiteten sittlichen und religiösen Begriffe des Christenthums, stehen ebensowohl, als eine richtige Kenntniſs des menschlichen Geistes, und namentlich das sittliche Bewuſstseyn selbst, mit jener Weltansicht im entschiedensten Gegensatze. Einen besonderen Punkt der christlichen Lehre jedoch, welcher dieser auch in den neuesten Zeiten den Verdacht und Vorwurf dualistischer Begriffe zugezogen hat, glaubte der Verf. um so mehr schon hier berücksichtigen zu müssen, als derselbe in einer Erörterung des christlichen Begriffes von Sünde in keinem Falle ganz unbeachtet bleiben kann, — die Lehre vom Teufel. Der Verf. gesteht offen, daſs die Achtung gegen die historischen Urkunden des Christenthums, sowie seine Anforderungen an eine unbefangene Auslegung derselben, ihm nicht gestatten, diese Lehre aus dem Umfange der von Jesus und den Aposteln vorgetragenen Lehren auszuschlieſsen, ungeachtet auch die neueste Theologie jene Lehre entweder (wie Schleiermacher) aus der neutestamentlichen Lehre überhaupt, oder nach andern, wenigstens aus der Lehre Jesu selbst entfernt, dessen Aussprüche (nach Wegscheider) von den Aposteln miſsverstanden worden, oder (nach de Wette) in jedem Falle nur ideal aufzufassen seien. Die Gründe, welche der Verf. diesen Ansichten, insbesondere der Schleiermacher'schen entgegensetzt, mögen in dem Programme selbst gelesen werden. So wie jene Ansichten mehr auf philosophisch-religiösem, als auf historisch-exegetischem Wege gewonnen zu seyn scheinen, so verbindet sich

Digitized by Google

dagegen bei dem Verf. mit seinem historisch-exegetischen Urtheile über diese Materie zugleich die Ueberzeugung, daſs die Teufelslehre des N. T., so bald sie nur dieser Urkunde gemäſs, und nicht nach fremdartigen Ansichten aufgefaſst wird, mit den übrigen Lehrsätzen des Christenthums, — zwar nicht in einem a priori erweislichen nothwendigen Zusammenhange, — aber doch im Verhältnisse völliger Uebereinstimmung stehe. In der That giebt es keinen irgend hinreichenden Grund, zu behaupten, daſs die menschliche Erlösungs-Bedürftigkeit, namentlich das Daseyn der menschlichen Sünde, sich nur unter Voraussetzung des Teufels begründen lasse, wie denn der Verf. insbesondere das Ungenügende in Daubs ontologisch-cosmologischem Beweise für die Existenz eines Satans bemerklich macht. Aber wie wenig auch auf der andern Seite ein Widerspruch der Teufelslehre mit den sittlichen und religiösen Lehrsätzen des Christenthums erweislich sei, mag schon der auffallende Umstand vermuthen lassen, daſs die philosophisch-religiösen Einwendungen der ausgezeichnetsten neueren Systeme einen dem N. T. nicht angemessenen Begriff des Teufels voraussetzen. Sehr verbreitet ist insbesondere die, auch von Ammon und de Wette zu Grund-gelegte, Annahme, als solle der Teufel ein absolut böses Wesen seyn. So richtig nun, besonders von dem letzteren Theologen, gezeigt wird, daſs dieser Begriff einen inneren Widerspruch in sich fasse; so wenig kann jener Begriff dem N. T. beigelegt werden, das vielmehr ausdrücklich behauptet, daſs der Teufel nicht ursprünglich, also auch nicht seinem Wesen nach, böse gewesen, sondern erst durch freies Sündigen böse geworden (Joh. 8, 44. vergl. 2. Petr. 2, 4. Jud. 6.), und nach seinem Falle

nicht nur seiner Abhängigkeit von Gott, sondern auch seiner Entzweiung von Gott (Jacob. 2, 19), und eben daher seiner Verpflichtung gegen den göttlichen Willen, sich bewuſst sei. Wie nun durch diese Bestimmungen der Begriff eines absoluten Bösen von selbst verschwindet, so stellt sich auch ebendamit das Verhältniſs der göttlichen Weltregierung zu diesem Satan im Wesentlichen auf dieselbe Art, wie zu dem Bösen unter den Menschen, fest: sie wirkt wie allem Bösem, so auch jenem, durch moralische Mittel entgegen, und läſst für die von de Wette erneuerte alte Frage jenes Indianers keinen Raum übrig 46). Von anderer Art sind daher die Schleiermacher'schen Einwendungen 47), obgleich auch sie den Begriff des N. T. von den bösen Geistern nicht völlig genau festhalten, sofern dieses denselben nicht gerade den höchsten möglichen Grad weder von Bosheit noch von Verstand zuschreibt, und den Grad ihrer Vollkommenheit vor dem Falle so wenig, als das Plötzliche ihres Uebergangs zu ihrer jetzigen Verdorbenheit, genauer bestimmt. Sieht man von diesen bestimmteren Merkmalen ab, so verlieren jene Einwendungen um so eher ihre Beweiskraft, und zwar Eine derselben, betreffend die Vereinigung groſser Bosheit mit groſsem Verstande, auch selbst auf dem Schleiermacher'schen Standpunkte. Denn daſs Verstand und Wille sich entzweien können, flieſst nicht nur aus der Freiheit des letzteren, sondern wird auch, als Bedingung der Möglichkeit jeder Sünde, von Schleiermacher selbst behauptet. 48). Daſs aber

---

46) Christl. Sittenl. Thl. 1. §. 36.
47) D. christl. Gl., Thl. 1. §. 55.
48) a. a. O., Thl. 2. §. 88.

auch ein sehr ausgezeichneter Verstand mit grosser Bosheit vereinbar sei, erhellt überdieſs daraus, daſs jener, da er doch stets endlich bleibt, eigenthümliche Reize zur Sünde mit sich führt, und, wenn einmal durch Verkehrtheit des Willens das Gottesbewuſstseyn getrübt und entstellt ist, keinen reinen Einfluſs auf die Bestimmung des Willens zum Guten auszuüben vermag 49), während er in Verfolung seiner selbstsüchtigen Zwecke sehr groſser Klugheit und Verschlagenheit fähig ist. Entgegnet man aber, daſs ein solcher Widerspruch in einem Wesen nur als vorübergehender Zustand denkbar sei, so ist dieſs keine die Dämonologie allein treffende Schwierigkeit, da die Aussprüche des N. T. über die Beharrlichkeit der Sünde in dem Teufel nicht stärker sind, als die über die Fortdauer derselben in einem Theile der Menschen. Nur Eine Einwendung gegen die Möglichkeit des Teufels bleibt daher im Schleiermacher'schen Systeme, — die Unmöglichkeit eines Ueberganges vom Besseren zum Schlimmeren, gegründet auf die Unmöglichkeit eines freien Uebergangs vom Möglichen zum Wirklichen. Diese Unmöglicheit aber, identisch mit der Leugnung der Willensfreiheit, wird am allerwenigsten auf allgemeine Anerkennung hoffen dürfen: sie beruht, wie die Leugnung alles positiv Bösen, auf der obenerwähnten pantheistischen Weltansicht dieses Systems.

Um so gegründeter scheint dem Verf., bei seiner Ueberzeugung, die Anforderung an die Glaubenslehre zu seyn, die Ansichten ihres Systems so zu bilden, daſs neben denselben ebenso, wie im N. T., auch die

49) a. a. O., S. 23.

Idee eines, — versteht sich, neutestamentlichen, — Satans noch eine Stelle finden kann. Dieſs aber scheint nur möglich auf dem Gebiete des Theismus und bei der Behauptung einer sittlichen Willensfreiheit, so wie eines positiven, dabei aber stets endlichen, Charakters des Bösen. Und hierin eben scheint vornämlich, neben dem Zusammenhange mit der Achtung gegen die historische Grundlage des Christenthums, das wissenschaftliche Interesse der Teufelslehre zu bestehen.

Sie dient, neben anderen Momenten, zum Belege, wie wenig die pantheistische Weltansicht dem Christenthume entspreche.

Zwar fehlt es diesem nicht an einer Seite, deren Gränzen die jener Weltansicht zu berühren scheinen. Es ist theils überhaupt die Ansicht von der innigen Verbindung zwischen Gott und Welt, beruhend auf dem fortdauernden Begründetseyn der Welt und Weltwesen in der Caussalität Gottes, womit die Lehre von der ins Einzelne gehenden Vorsehung Gottes, die Verheissung der Gebets-Erhörung, so wie die Behauptung von Offenbarung und Wundern in der Welt, in Verbindung steht; theils die Ansicht von einer besonderen Modifikation dieses allgemeinen Verhältnisses zwischen Gott und Welt, welche in der christlichen Erlösungslehre gegründet ist, und nach welcher in dem Erlöser das Göttliche und Menschliche persönlich vereinigt, und selbst in den Glaubigen der göttliche Geist bleibend wirksam ist. Allein darum unterscheidet sich die christliche Lehre doch wesentlich von der pantheistischen Weltansicht. Indem das Christenthum Gott überall als objectiv, — nicht blos im subjectiven Gottesbewuſstseyn des Menschen, — seiend, als ein persönliches, seiner selbst sich bewuſstes Wesen, und die Welt als Geschöpf desselben setzt, — scheidet

es diese überhaupt, und namentlich die endlichen Vernunftwesen, wesentlich von Gott. Da es nämlich die Abhängigkeit der letztern von ihm nicht blos als eine physische, sondern zugleich und vornämlich als eine sittliche betrachtet, vermöge welcher sie dem heiligen Willen Gottes zu freier Folgsamkeit verpflichtet sind, setzt es bei denselben ein Fürsichbestehen und eine Willensfreiheit voraus, wonach sie, auch im Besitze eines deutlichen Gottesbewuſstseyns, doch dem göttlichen Willen zuwiderhandeln können; und behauptet im Menschen, und selbst in höheren Geistern, die Wirklichkeit freier, mit Schuld verbundener, Sünde. Die Anerkennung dieser Schuld und Sünde ist, dem Christenthume zufolge, so wenig blos Sache einer beschränkten Ansicht, daſs die Wirksamkeit Gottes selbst bestimmt auf dieselbe bezogen wird, und der Mensch der durch sie gestifteten Erlösung nur in dem Grade, in welchem er die Realität und Verschuldung jener Sünde anerkennt, theilhaftig werden kann. Der Erlöser selbst aber, indem er als wahrhaft göttlich betrachtet wird, behält nicht nur das endliche und menschliche Element auch in seinem erhöhten Zustande in seinem Wesen, sondern wird auch so wesentlich von allen übrigen Vernunftwesen unterschieden, daſs ihm von Seiten dieser eine religiöse Verehrung vindicirt wird. Und der göttliche Geist, obgleich im Menschen wirkend, bleibt so wesentlich von diesem verschieden, daſs dieser ihm zu widerstreben vermag.

Wie daher in der Seite des Christenthums, welche sich dem Dualismus zu nähern scheint, bloſs so viel gegründet ist, daſs die Sünde etwas Positives ist, und nicht einzig nur im Menschengeschlecht vorhanden, so ist in der Seite desselben, welche an den Pantheismus zu grenzen scheint, nur das gegeben, daſs,

Digitized by Google

weil Gott in dem ganzen All, als seiner Schöpfung, sich offenbaret, die Sünde nie etwas Absolutes seyn kann. Es ist dabei weit entfernt, dieselbe an und für sich als eine Art des Seyns zu betrachten, sondern, indem es sich von der Form des Theismus, welche die moralische Freiheit aufhebt, bestimmt frei erhält, erkennt es, wie in der Folge gezeigt werden soll, die Sünde als eine Beschaffenheit des freien Wollens und Handelns endlicher Vernunftwesen an. Und die Berührungs-Punkte, durch welche das Christenthum sich andern Weltansichten zu nähern scheint, erproben sich auch auf diesem Gebiete nur als neue Belege seiner umfassenden Wahrheit.

C. F. Schmid, Dr.

Digitized by Google

VI.

D. Christiani Friderici Schnurrer, Universitatis litterarum Tubingensis nuper Cancellarii, Orationum Academicarum, historiam litterariam theologicam et orientalem illustrantium delectus posthumus. Piae memoriae causa, addita praefatione biographica, edidit D. H. E. G. Paulus. Tub. ap. C. F. Osiandrum. 1828. S. 257.

Eine in mehr als Einer Hinsicht höchst willkommene und schätzbare Erscheinung unserer vaterländischen Literatur, auf die wir hier mit Recht, nicht blos das theologische, sondern auch das gelehrte Publikum überhaupt aufmerksam machen zu dürfen glauben. Läſst schon der Name des verewigten Verfassers eine nach Form und Inhalt nicht gewöhnliche Gabe erwarten, so müſsen die hier behandelten Gegenstände um so mehr den Freund der vaterländischen Geschichte und Literatur mit steigendem Interesse anziehen. Es sind beinahe durchaus vaterländische Personen und Begebenheiten, über welche der in solchen Forschungen längst bewährte und mit ganzer Seele einheimische Verf. nähere Kenntniſs ertheilt, und zwar gröstentheils aus einer Periode, in welcher das Vaterländische durch die Beziehung auf die Reformation ein höheres und allgemeineres Interesse erhält. Die hier

mitgetheilten Reden schlieſsen sich daher als erfreuliche Zugabe an die verwandten, allgemein geschätzten Untersuchungen des Verf. über die vaterländische Reformations- und Literatur-Geschichte an. In würdigere Hände hätte dieser werthvolle Nachlaſs zur öffentlichen Bekanntmachung nicht übergeben werden können, als in die des berühmten Herausgebers, der hiemit dem Andenken des hochverehrten Lehrers eine theure Pflicht der Dankbarkeit erweisen wollte, sich selbst aber das Publikum zu bleibendem Danke verpflichtete.

Das Vorwort (S. 1—44.), mit welchem der Herausgeber die zum Drucke ausgewählten Reden begleitet, gewähren einen interessanten Ueberblick über die wichtigsten Lebens-Momente des Verewigten, nebst eingestreuten charakteristischen Bemerkungen über die demselben besonders als Lehrer eigenthümliche Individualität. Treffend und schön ist das Ganze so geordnet, daſs die Hauptgrundlage drei von dem Verf. selbst herrührende urkundliche Berichte bilden, in welchen wir von ihm selbst über die wichtigsten Epochen seines Lebens Kunde erhalten.

Die erste Periode seines Lebens schildert uns Schnurrer in dem S. 7—18. abgedruckten Programm, mit welchem er am 4. Nov. 1772 sein academisches Lehramt auf der hiesigen Universität antrat. Voll angenehmer Erinnerungen verweilt er in demselben besonders bei dem Rückblick auf die ziemlich ausgedehnte literarische Reise, die er nach vollendeten Universitätsstudien zwischen 1766—1770 machte. Wir sehen ihn hier in den bedeutendsten Städten Deutschlands, in Holland, England und Frankreich, durch Bekanntschaft und Umgang mit den angesehensten Gelehrten jener Zeit, und durch fleiſsige Benützung der

reichhaltigsten Bibliotheken sich zu dem Manne bilden, der nun eine lange Reihe von Jahren hindurch mit gewissenhafter obwohl geräuschloser Thätigkeit auf eine kräftige, anregende Weise als academischer Lehrer der orientalischen Literatur und als Vorsteher des theologischen Seminars wirkte.

Die zweite Epoche bezeichnen einige zwischen Schnurrer und dem berühmten holländischen Orientalisten Schröder gewechselten hier zuerst mitgetheilten Briefe. Die Veranlassung zu ihnen gab der höchst ehrenvolle Antrag, mit welchem Schröder im Namen der Curatoren der Universität Leiden im J. 1795 sich an Schnurrer wandte, die nach Schultens, Scheid und Rave aufs Neue erledigte Professur der orientalischen Sprachen und Alterthümer auf der genannten Universität zu übernehmen. Schnurrer lehnte, so sehr ihn der Gedanke an die Namen der berühmten Vorgänger, an welche er sich anschlieſsen sollte, begeisterte, den Ruf ab, aus bescheidenem Miſstrauen in seine Kräfte und aus Rücksicht auf sein schon vorgerückteres Alter von 53 Jahren. Allein die Curatoren der Leidner Universität wiederholten ihren Antrag unter noch ansehnlicheren Bedingungen, und Schnurrern wurde sogar schon das Ernennungsdiplom durch den holländischen Gesandten zu Basel zugesandt. Er entschloſs sich jezt, den auf solche Weise an ihn ergangenen Ruf nicht weiter auszuschlagen, stellte aber die Sache seiner Regierung anheim, worauf Herzog Friedrich Eugen in einem eigenhändigen huldvollen Schreiben vom 16. Septemb. 1795., das hier ebenfalls mit den übrigen Aktenstücken S. 22—34 mitgetheilt ist, unter rühmender Anerkennung seiner Verdienste und Zusicherung einer denselben angemessenen Beförderung ihn dem Vaterlande erhielt. Damit contrastirt freilich, wie der Her-

Digitized by Google

ausgeber nicht unbemerkt läſst, ebensosehr, wie mit dem Interesse, mit welchem die Curatoren der Leidner Universität Schnurrer zu gewinnen suchten, auf auffallende Weise die Zubusse von fünf und siebenzig Gulden, durch welche die damalige Universitäts-Visitations-Deputation nach dem ersten Rufe, der an Schnurrer ergieng, die Sache in einfachster Form ein für allemal abgethan glaubte. Um so erfreulicher ist es daher, den Mann, welchen eine ausländische Universität von solchem Ruhme an ihre gröſsen Orientalisten anreihen wollte, eilf Jahre nachher auf der vaterländischen Universität mit der höchsten Würde geehrt zu sehen. Am 21. Aug. 1806 übergab Schnurrer, nunmehr Kanzler der hiesigen Universität, das Ephorat des theologischen Seminars, welchem er 29. Jahre mit derjenigen auf wissenschaftliche Achtung gestützten Würde und Energie vorstand, ohne welche solche Institute nicht gedeihen können, seinem Nachfolger. Der Herausgeber fühlte sich hier aufgefordert, nach dem Have, mit welchem er von dem hochverehrten Lehrer scheidet S. 36., auch dem evangelisch-theologischen Seminar, das auch ihn unter seine Zöglinge zählen darf, ein herzliches χαιρε και ἐῤῥωσο zuzurufen.

Aus dieser dritten durch die Kanzlerwürde bezeichneten Epoche in Schnurrers Leben, gibt uns noch eine authentische Kunde die autobiographica oratiuncula S. 38—44., die Schnurrer als Kanzler im J. 1812 bei Ertheilung der Magister-Würde hielt. Der ehrwürdige Greis feiert in derselben das Andenken an sein fünfzigjähriges Magisterium, indem er einen Rückblick auf den damaligen Zustand der Universität und ihre damaligen Lehrer wirft. Ganz anders als Ruhnkenius, der als nationalisirter Belgier, wie Wyttenbach in seinem Leben (S. 262) erzählt, seine Wittenberger Magister-Würde

vergessen, und wie Schnurrer selbst bei einem Besuche bei Ruhnkenius in Leiden im Jahr 1768 erfuhr, sogar seine deutsche Muttersprache verlernt haben wollte, sprach er sich hier so aus: „Ego vero tantum abest, ut Magistrum Tubingensem profiteri me haesitem, ut gloriari etiam iubeat mihi de honore illo, unde, ut fere fit, multi quoque vulgares Magistri renuntiati sunt, at renuntiati etiam Philippus Melanchthon, Germaniae, immo Europae praeceptor, Matthaeus Lang, postea Archiepiscopus Salisburgensis et Romanae Ecclesiae Cardinalis, Jo. Kepler, aliique sane multi, qui maximam eamque perennem ad omnem posteritatem nominis famam et gloriam sibi paraverunt."

Dieſs führt uns nun von selbst dem hauptsächlich darauf sich beziehenden Inhalte dieser Orationes näher.

Voransteht unter den 17. Reden, die hier mit Ausnahme der zwei letzten ganz gegeben sind, mit Recht schon wegen des Namens, welchen sie trägt, die im Jahre 1797 gehaltene: De Philippi Melanchthonis rebus Tubingensibus. Da die hiesige Universität im Jahr 1760 es für ihre Pflicht hielt, das Andenken an das Todesjahr des berühmten Reformators, der ihr einst angehörte, zu feiern, so wollte der Redner, gewohnt solche sich darbietende, ihm nicht leicht entgehende historische Veranlassungen für seine Reden zu benützen, im Jahr 1797, in welchem er als Decan der philosophischen Facultät die Magisterwürde zu ertheilen hatte, das Geburtsjahr des nun vor 300 Jahren am 26. Febr. 1497 geborenen Melanchthon nicht ohne öffentliche Erinnerung vorübergehen lassen. Was Schnurrer hier giebt, besteht nicht in neuen wichtigen Notizen, aber es wird unter seiner Hand zu einer anziehenden Zusammenstellung. Melanchthon, der im Jahr 1514 die philosophische Magisterwürde erhielt, war

seit dieser Zeit zugleich Lehrer und Studierender. Er hielt Privatvorlesungen, besonders über lateinische Schriftsteller, und studierte, nachdem er seine ersten zwei Jahre (1512 — 1514.) den Sprachen und allgemeinen Wissenschaften gewidmet hatte, Theologie (vorzüglich beschäftigte er sich schon damals mit der heil. Schrift, die er in der kurz zuvor in Basel erschienenen Ausgabe des Frobenius beständig, selbst bei der Messe, zum Anstoſs für andere, bei sich führte), aber neben dieser auch die Rechtswissenschaft und Medicin. Mehr als seinen Tübinger Lehrern verdankte er dem Umgange mit Reuchlin, seinem Verwandten, der damals in Stuttgart lebte. Als öffentlicher Lehrer der Universität war bekanntlich Melanchthon hier nicht angestellt, und die Erinnerung, durch welche ihn Reuchlin bestimmte, die ihm durch seine Vermittlung angebotene Lehrstelle in Wittenberg anzunehmen (Non est acceptus propheta in patria sua) beweist, wie die Aeuſserung seines Pforzheimer Lehrers, der damals Prof. der Rechte in Tübingen war, Simler (so heiſst der S. 56. falschgedruckte auch S. 258. nicht verbesserte Name), daſs man seinen Werth damals in Tübingen noch nicht ebenso zu schätzen wuſste, wie doch schon von einem Erasmus geschehen war. Aber seit die neue Gestalt der Dinge im J. 1534. eingetreten war, machte man mehrere Versuche, ihn für Tübingen wieder zu gewinnen. Er hatte fortdauernd Anhänglichkeit an Tübingen, machte auch im J. 1536. einen Besuch in Tübingen bei seinem Freunde Joach. Camerarius, allein er konnte und wollte sich nicht seinen Verhältnissen in Wittenberg entziehen. (Vgl. hierüber die der Rede ziemlich gleichzeitigen Erläuterungen der würtemb. Kirchen-, Reformation- und Gelehrten-Geschichte von Schnurrer. Tüb. 1798. S. 389. fg.) Dieſs

Digitized by Google

ſind die Hauptpunkte, die die Rede heraushebt, und in angenehmer Form ausführt, ohne irgendwo auf eine beſondere Quelle zu verweiſen. Auch daraus iſt wohl zu ſchlieſsen, daſs irgend eine noch unbekannte Urkunde über den berühmten Reformator ſich wenigſtens hier nicht findet. Die Rede enthält zugleich ein genaues Verzeichniſs der von Melanchthon während ſeines Aufenthalts in Tübingen herausgegebenen Schriften. S. 52 — 54.

Eine der gehaltreichſten und hiſtoriſch-wichtigſten ſcheint uns die zweite Rede vom J. 1802. zu ſeyn: De Wittebergenſi literarum Univerſitate, ut colonia Tubingenſi. Der Redner macht hier auf etwas aufmerkſam, was weder bei den drei Jubiläen, die die hieſige Univerſität bisher gefeiert hat, noch in den Acten und Schriften der Wittenberger Univerſität auch nur mit einem Worte erwähnt worden iſt. Das Thema der Rede wird S. 63. näher ſo beſtimmt: Wittebergenſis ſchola non modo ad Tubingenſis exemplum conformata eſt, ſed et, qui docendi munere fungerentur, haud paucos hinc nacta, ut dici haberique poſſit Colonia Tubingenſis. Staupitz war es vorzüglich, der dieſes doppelte Band zwiſchen Tübingen und Wittenberg knüpfte. Unmittelbar ehe er an der Einrichtung der neuen Univerſität zu Wittenberg einen Hauptantheil nahm, war er in Tübingen im Auguſtiner-Kloſter, dem jetzigen evangel. theolog. Seminar, ſeit dem J. 1497. Er wurde Prior Tuwingenſis Conventus und in Tübingen im Jahre 1500 Magiſter oder Doctor der Theologie. Von Tübingen begab er ſich nach Wittenberg, um das daſelbſt kurze Zeit nachher durch Luther berühmt gewordene Auguſtiner-Kloſter einzurichten. Er war der erſte Decan der theologiſchen Facultät der neuen Univerſität, und ſchrieb ſich als Doctor Tuwingenſis in die neuen Univerſitätsbücher ein. So,

Digitized by Google

ergab es sich von selbst, daſs die Form der Tübinger Universität das Vorbild für die Wittenberger wurde. Durch Staupitzens Vermittlung wurden mehrere Lehrer von Tübingen nach Wittenberg berufen. Der Redner führt hier ein bemerkenswerthes Zeugniſs Melanchthons an: „Cum illustrissimus dux Saxoniae Elector Fridericus decrevisset," sind Melanchthons Worte, academiam in hoc oppido (Wittebergae) constituere, et laudarentur studia academiae Tubingensis, voluit hanc suam scholam „Coloniam" esse harum duarum, Lipsicae et Tubingensis, ac mandata dedit Staupitio, ut ex Tubinga lectores aliquot juris et doctrinae ecclesiasticae et philosophiae adduceret. Die Lehrer, die von Tübingen nach Wittenberg kamen, waren Sigismund Egg aus Bönnigheim, ein Augustiner-Mönch, der zu Tübingen im Jahre 1494 die Magisterwürde erhielt, und in Wittenberg der erste Decan der philosophischen Facultät war, Dionysius Bikel, aus Weil im Schönbuch, Joh. Mantel, der im J. 1495 ins hiesige Augustiner-Kloster trat, und in Wittenberg Lehrer in der theologischen Facultät wurde, später im Jahre 1523 in Stuttgart zuerst die von dem Wittenberger Augustiner-Kloster ausgegangene reinere Lehre zu predigen wagte, deswegen aber nach manchen Verfolgungen in die Schweiz entweichen muſste. (Es sind hier die nicht citirten Erläut. S. 48. zu vergleichen.) Conrad König, Lehrer der Philosophie, war wenigstens ein Stuttgarter. Am meisten hatte die juridische Facultät der neuen Universität der Tübinger zu verdanken: die ersten Lehrer Wolfgang Stehelin, Ambrosius Volland, Hier. Schurff waren Tübinger. Der Verf. theilt über sie einige Notizen mit. Stehelin und Schurff standen in einem sehr verschiedenen Verhältniſs zu Luther. Luther, überhaupt kein Freund der Juristen, hatte

noch besondere Ursache, Stehelin nicht hold zu seyn, während Schurff, wie bekannt, sein rechtsgelehrter Begleiter auf dem Reichstage zu Worms war. Ueber Ambrosius Volland, aus Markgröningen, den neuestens auch durch einen Roman berüchtigt gewordenen Canzler Herzogs Ulrich, wird bemerkt: Excellentis ingenii et variae fortunae, at fidei etiam variae homo, dignus certe, si quis alius, cujus res a silentio atque oblivione hominum vindicarentur. Dieser Wunsch wird, wie wir versprechen zu dürfen glauben, durch eine andere nächstens erscheinende vaterländische Schrift in Erfüllung gehen.

In der dritten Rede begrüſste der Redner im Jahre 1792. als Decan der philosophischen Facultät die Candidaten des Magisteriums auf der Schwelle ihrer neuen Würde mit der überraschenden Kunde, daſs auch Matthäus Lang, Kardinal der Römischen Kirche und Erzbischoff von Salzburg, — ein Tübinger Magister war. Diese bis dahin völlig unbekannte Notiz erhob Schnurrer aus den Büchern der philosophischen Facultät, nach welchen im Jahr 1490 zum Magister promovirt wurde Matthaeus Lang ex Augusta, wozu eine spätere aber alte Hand bemerkte: Cardinalis S. Angeli, Archiepiscopus Salisburgensis. Daran knüpft der Redner einen biographischen Ueberblick und eine kurze Charakteristik des Mannes, der in der politischen und kirchlichen Geschichte jener Zeit eine bedeutende Rolle spielte, und nach Papst Hadrians VI. Tode nahe daran war, sogar den apostolischen Stuhl, obwohl nicht zum Frommen der Reformation, deren erklärter Gegner er war, zu besteigen. Ueber die Zwischenperiode jedoch, die den Uebergang macht von der Tübinger Magister-Würde zu dem bedeutenden Wirkungskreise, in welchem Matth. Lang schon wenige Jahre nachher er-

scheint, und unter drei Kaisern, Friedrich III., Maximilian, Karl V., bis zum Reichstage in Ausgburg im Jahr 1530. immer höher stieg, wuſste auch der Redner nichts mitzutheilen.

Die vierte Rede ist die Oratio Cancellarii de Johanne Brentio, Theologo sui temporis post Lutherum fere primario, vel minus cognita vel haud verissime tradita exhibens 1811. Sie hat mehr nur die Jugendgeschichte des verdienstvollen Schwäbischen Reformators zum Gegenstande. Er studirte seit seinem 13ten Jahr in Heidelberg (wo er schon früher in einer Trivialschule war, aber nur kurze Zeit, da er von da nach Vaihingen in die Schule des Joh. Schmidlin, eines damals sehr geachteten Jugendlehrers, kam). Seine Lehrer in der Philosophie waren zu Heidelberg Theobald Billikan und Joh. Kneller, über welche ebenfalls einige Notizen mitgetheilt werden. In der griechischen Sprache, welche, wie die hebräische, damals keinen öffentlichen Lehrer in Heidelberg hatte, genoſs er den Privatunterricht des Oekolampadius zu Weinsberg, der ihn sehr lieb gewann. Baccalaureus wurde er nicht, wie gewöhnlich angegeben wird, im J. 1514, sondern im J. 1516, Magister im J. 1518. In demselben Jahr durch Luthers Gegenwart und Geist geweckt, hielt er seit dieser Zeit vor einer immer gröſsern Zahl von Zuhörern schon jetzt theologische Vorlesungen, und wirkte in Verbindung mit Theobald Billikan für die reinere Lehre, wurde aber deswegen auf Befehl des Churfürsten von der Pfalz, Ludwig, zur Verantwortung gezogen. Bald darauf kam er durch Vermittlung des Joh. Isenmann aus Hall, eines Heidelberger Magisters, im J. 1522 nach Hall, wo er nun erst in den ausgezeichneten Wirkungskreis eintrat, in welchem er sich seinen Ruhm unter den ersten der Reformatoren erwarb.

Digitized by Google

Ueberall sind in dieser Rede, was in den drei ersten vermiſst wird, sorgfältige gelehrte Nachweisungen gegeben. Aufmerksamkeit verdienen die von dem Verf. S. 96. erwähnten noch ungedruckten vertraulichen Briefe, die Brenz von dem Reichstag in Augsburg im J. 1530 an seinen Freund Isenmann in Hall schrieb, aus welchen einige nicht uninteressante Aeuſserungen mitgetheilt werden. Zum Schlusse erinnert der Redner an das Verdienst, das sich Joh. Brenz um die in Folge der Reformation nothwendig gewordene Reform der hiesigen Universität erwarb, worüber die Erläuterungen des Verfassers S. 376. ausführlichere Nachricht geben.

Die fünfte Rede de Melchiore Volmario (Roth geb. in der schwäbischen Reichsstadt Rothweil im J. 1497), Juris civilis deinde graecarum literarum Professore Tubingensi (Annis 1535—1556) 1792 erinnert an einen Tübinger Lehrer, der als früherer Lehrer zu Paris, Orleans und Bourges durch den bedeutenden Antheil, welchen er an der Bildung und religiösen Richtung J. Calvins und Th. Beza's hatte, die nach den in der Rede ausgehobenen Zeugnissen fortdauernd seine Verdienste dankbar ehrten, des erneuerten Andenkens vollkommen würdig war, doch giebt der Verf. nur, was jetzt auch schon aus seinen Erläuterungen S. 361. bekannt ist, daher fehlen auch hier in der Rede die specielleren Nachweisungen.

Eine in der neuern Kirchengeschichte nicht unberühmte Verhandlung betrifft die sechste Rede: De Stephano Gerlach, nec non de actis inter Tubingenses Theologos et Patriarchas Constantinopolitanos accuratior disquisitio, 1809. Der Verf. ertheilt einige biographische Nachrichten über Steph. Gerlach, der unmittelbar nach seinem durch das Stipendium zurückgelegten Lauf vorzüglich auf die Aufmunterung des

Digitized by Google

hiesigen Kanzlers Jac. Andreä sich zu der bekannten Reise nach Constantinopel entschloſs. Er war ein Verwandter von Joh. Brenz. Nach seiner Rückkehr aus Constantinopel wurde er Prof. der Theologie und Kanzler der Universität. Was über die Verhandlungen mit dem griechischen Patriarchen Jeremias selbst bemerkt wird, betrifft auſser einer kurzen Skizze der ersten der drei Verhandlungen, die hierüber stattfanden, hauptsächlich nur ihren ursprünglichen Anlaſs und Zweck. Es war ein ganz zufälliger Gedanke des Martin Crusius, der, schreibselig stets, besonders auch in griechischer Sprache, die Gelegenheit nicht unbenützt lassen wollte, an den griechischen Patriarchen, dessen Namen er nicht einmal wuſste, eine griechische Zuschrift mitzugeben. Der Kanzler Jac. Andreä, welchem er diesen Gedanken mittheilte, nahm ihn mit Beifall auf und lieſs in seinem Namen ein zweites Schreiben durch Crusius verfassen. Gegen die Miſsdeutungen katholischer Schriftsteller, selbst noch aus der neuern Zeit, z. B. des bekannten Denis, wird mit fester Ueberzeugung behauptet S. 122: Profecto omnia a Nostris acta sunt simpliciter, fideliter, honeste, nihil quaesitum fraude vel arte. Mit Recht bedauert Schnurrer, daſs Gerlach seinen Aufenthalt in Constantinopel, der doch fünf Jahre dauerte, nicht ebenso, wie in demselben Jahrhundert Jac. Golius und Ed. Pocock, für das Studium der arabischen Sprache benützte. Nur ein Jahr nach Gerlach's Rückkehr von Constantinopel unternahm der hiesige Lehrer der hebräischen Sprache, Georg Weigenmeir, aus Begierde, die arabische Sprache zu erlernen, eine Reise nach Italien, von welcher er nicht mehr zurückkam. Wäre Gerlach, dessen Interesse freilich mehr auf die Polemik gegen Calvinisten und Jesuiten, die Streitigkeiten über die Per-

Digitized by Google

son Christi und der Prädestination gerichtet war, so sehr ihn sein beharrlicher methodischer Fleiſs für das Sprachstudium befähigte, einem solchen Streben entgegengekommen, so hätte Tübingen leicht neben seinem Verdienst um die hebräische Sprache der Leidner Universität den Ruhm, das Studium der arabischen Sprache geweckt zu haben, abgewonnen. Aber, bemerkt der Verf. S. 124, treffend: „sic sane videmus accidere nonnunquam inter homines, ut sint, qui quod praesto est et in medio positum, insuper habeant negligantque, aliis id ipsum requirentibus studiose atque etiam e longinquo petentibus." — Beigegeben sind dieser Rede einige Notulae momenta orationis historica illustraturae.

Zwei würdige verdienstvolle Theologen der hiesigen Universität aus dem Reformations-Jahrhundert schildern die beiden folgenden Reden, die siebente und achte, dem Andenken der beiden Kanzler Jac. Heerbrand und Matth. Hafenreffer gewidmet. Jac. Heerbrand, in der damaligen Reichsstadt Giengen geb. im J. 1521, ein Zögling des damals sehr blühenden Ulmer Gymnasiums, studierte zu Wittenberg seit 1538 unter Luther und Melanchthon. Mit Joh. Brenz, der ihn sehr schätzte, wurde er zur Vertheidigung der von Brenz verfaſsten würtembergischen Confession zu dem Tridentiner Concil gesandt. Einige Jahre nachher überlieſs ihn Herzog Christoph auf Jahresfrist dem Markgrafen Carl von Baden, um die badische Kirche zu reformiren. Während dieses Geschäfts wurde er zum ordentlichen Professor der Theologie an der hiesigen Universität ernannt, im J. 1557. Er befolgte die Methode seines Lehrers Melanchthon, war aber zugleich ein so heftiger Polemiker gegen Calvinisten und Je-

Digitized by Google

suiten, daſs ihn seine Gegner statt Heerbrand Höllbrand nannten. „Neglecta haec sunt, sagt der Redner S. 136, obsoleta sunt hac nostra aetate, ut vicissim nostra aetas quae tulit, plurima obsoleta erunt posteris. At sunt tamen duo, quae nullo non tempore pretium habitura videntur, oratio funebris de Philippo Melanchthone, et Compendium theologicum." Die Rede, aus welcher einige rührende Stellen voll dankbarer Empfindung gegen jene beiden Heroen ausgehoben werden, ist wieder abgedruckt in Strobels miscellan. literar. Inhalts 6te Sammlung 1782. Das Compendium theologicum methodi quaestionibus tractatum vom J. 1573 ist der erste Versuch dieser Art nach Melanchthon's Loci in der lutherischen Kirche. Auf eine sehr anziehende Weise ist in der folgenden Rede Matthias Hafenreffer (geb. im J. 1561 zu Lorch) geschildert, mit welchem nach des Redners Urtheil in Hinsicht der gelehrten Richtung und des Charakters niemand gröſsere Aehnlichkeit hatte als Storr, der auch ganz in demselben Lebensalter, wie er, starb. Seine Loci theologici vom J. 1600 erlangten im Auslande groſses Ansehen. Auf der Universität Upsala wurden sie durch eine königliche Verordnung vom J. 1612 als öffentliches Lehrbuch eingeführt, und der König Karl XII. von Schweden wuſste sie beinahe ganz auswendig. Ein Anhang zu dieser Rede giebt einige Nachrichten über die wenig gekannte Hafenreffer'sche Ausgabe des N. T., die griechisch und lateinisch cum varietate lectionis im J. 1618 erschien, die einzige würtembergische neben der Bengel'schen. Nach den Untersuchungen, die der Verf. hierüber anstellte, sind die Varianten, die sie enthält, bloſs aus Ausgaben genommen, aus der Stephanischen vom J. 1550 und aus den Erasmischen. Doch hat sie bisweilen eigene Lesarten, die sich auf die so eben

genannten Quellen nicht zurückführen lassen, und zum Theil ganz unbekannt sind.

Eine Adumbratio vitae ac morum viri immortalis Wilhelmi Schickard (an dessen Bildung und Beförderung der zuvor genannte Hafenreffer groſsen Antheil hatte) ist Gegenstand der 9ten Rede. Ihr Inhalt stimmt zwar beinahe ganz mit der Lebensbeschreibung Schickards zusammen, die Schnurrer schon in den biographischen Nachrichten von ehmaligen Lehrern der hebräischen Literatur in Tübingen (Ulm 1792) herausgab. Doch wird hier auch einiges Neue gegeben, und die ganze Darstellung des Mannes, bei dessen Bild der Verewigte immer wieder mit neuer Liebe und Bewunderung verweilte, ist in dieser Form, welcher er so vollkommen Meister war, ungleich vollendeter. Unmittelbar an sie schlieſst sich die 10te Rede an: De Professoribus Orientalium literarum post Schickardum Tubingensibus (vom J. 1784). Wir können jedoch bei diesen Reden, so wenig als bei den folgenden länger verweilen und beschränken uns daher bloſs noch auf eine einfache Angabe ihres Gegenstandes. Die 11te Rede handelt De Georgio Burckardo, Professore Tubingensi, minus concelebrato, ingenio tamen fide, industria, dexteritate eximio (Oratio Cancellarii 1806); die 12te De Vito Müllero e summa inopia ad honorificum in literarum Universitate Tubingensi locum eluctato (Oratio Cancellarii 1807), die 13te De Hitopadisha, Samscritico veteris sapientiae libro (Oratio Cancellarii 1813). Sie betrifft eine Uebersetzung dieses Buchs, deren Verfasser nach einer ganz sonderbaren Sage der würtemb. Herzog Eberhard im Bart seyn sollte, insofern ist diese Rede auch für die Geschichte dieses Herzogs nicht ohne Interesse. Angehängt ist ein Additamentum ex literis b. Schnurreri ad Celeb. Sylvestr.

Digitized by Google

de Sacy datis, teutsch, über dasselbe Buch. In der 14ten Rede spricht der Redner De Typographia Turcica Constantinopolitana (Oratio Decani 1788). Die 15te ist Oratio Prorectoris a. d. 1. Nov. 1793 inter luctum de obitu Caroli, Würtembergiae ducis, habita. Den Schluſs macht: Locus de utilitate linguae arabicae ad criticam Veteris testamenti exemplis illustratus (ex Oratione a. 1772. habita ad capessendum munus professionis extraordinariae Orientalium literarum), und Adumbratio animi morumque a Schnurrero nostro in Björnstalio Sueco, ob peregrinationem Orientalem celebri, observatorum (ex Oratione habita in Aula Nova a. d. 17. Sept. 1780).

So reich und mannigfaltig ist der Inhalt dieser Reden, und so ehrenvoll insbesondere das Denkmal, das sie dem alten wohlbegründeten Ruhme des Vaterlandes setzen. Was wir aber beinahe als ihren gröſsten Vorzug noch hervorheben müssen, ist ihre ächt classische Form und Darstellung. Die Reinheit des überall treffend gewählten, bezeichnenden, würdevollen Ausdrucks, die flieſsende Leichtigkeit der Rede neben kraftvoller Kürze, der ächt antike Sinn, mit welchem einzelne charakteristische Züge aufgefaſst und zur Anschauung gebracht (vgl. z. B. S. 131), da und dort (vgl. z. B. S. 124. 136) allgemeine aus dem Leben genommene durch ihre einfache, natürliche Wahrheit ansprechende Reflexionen angeknüpft werden, die Umsicht und Mäſsigung, mit welcher sich die Darstellung immer nur auf das Wesentliche beschränkt und alles überflüssig scheinende auf der Seite liegen läſst, die Kunst in der Verbindung, in den oft überraschenden Wendungen, in der Behandlung geringfügiger, für eine Rede dem Anschein nach nicht sehr geeigneter Gegenstände, alles dieſs giebt diesen Reden, die uns

Digitized by Google

durch alle diese Züge einen getreuen Abdruck des Schnurrer'schen Geistes und Charakters darstellen, einen ganz eigenthümlichen Reiz und gegründeten Anspruch, dem trefflichsten, was unsere Literatur in dieser Art der Darstellung aufzuweisen hat, an die Seite gestellt zu werden. Der Verleger hat nichts unterlassen, sie auch äuſserlich auf eine ihres Inhalts und Namens würdige Weise auszustatten. So mögen sie denn insbesondere auch im Auslande, das zur Bildung und zum Ruhme Schnurrer's so vieles beitrug, sein Andenken erhalten und verewigen, und den Mann, der als Nebenbuhler eines Schultens und Kennikott längst bekannt ist, nun auch als Geistesverwandten eines Ruhnkenius und Wyttenbach zu erkennen geben.

Dr. F. C. Baur.

Digitized by Google

VII.

Observationum ad Jes. 52, 13—53, 12. Part. I. II. (Tübinger Weihnachtsprogramm v. J. 1825. und Osterprogramm v. J. 1826).

Der Verf. (Dr. Steudel) macht zuerst darauf aufmerksam, wie im voraus — auch abgesehen von der göttlichen Leitung, unter welcher die Propheten des A. T. stehen — sich erwarten lasse, daſs der Messias auch als Ideal der aufopferungsvollsten, an höchstem Segen fruchtbarsten Liebe würde aufgefaſst werden. Vorerst wird dann eine, durch die erforderlichen Bemerkungen gerechtfertigte, Uebersetzung des Abschnitts mitgetheilt. Das Wesentliche mag hier an eine deutsche Uebersezung angereiht werden:

52, 13. Sieh' da, gelingen soll es meinem Knecht;
erhöht, gehoben soll er werden, hoch empor sich schwingen.
14. Wie sehr ob dir sich viele auch entsetzten —
so gar entstellt, um nicht mehr einem Mann zu gleichen, war sein Anseh'n,
und die Gestalt so, daſs er nicht wie andre Menschen war 1) —:
15. so wird er viele Völker doch zu sich herbei ziehn; 2)
ob ihm verschlieſsen Könige den Mund.
Denn was sonst ihnen nicht verkündet ward, das sehen sie;
vernehmen, was sie nie gehöret.

---

1) Das praef. מ vor איש und בני אדם steht für מִהְיוֹת mit darauf folgenden כ; die Bedeutung **prae (vor)** ist schwerlich zu erweisen.

2) نزا conj. II und IV. **propensum fecit.**

53, 1. Wer glaubet unsrer Kunde?
Jehovens Arm — für wen 3) enthüllt er sich? —

2. Wächst er vor ihm 4) ja, wie ein Spröſsling,
gleich einer Wurzel auf aus dürrem Lande;
kein Ansehn hat er, keinen Schmuck, daſs wir nach ihm um-
blickten;
kein Aeuſseres, daſs uns nach ihm verlangte.

3. Gering geschätzt, im Stich gelassen von den Menschen,
ein Schmerzensmann, mit Schwäche wohl vertraut, 5)
war er, als hieſs er vor sich das Gesicht verhüllen, 6)
verächtlich, daſs wir sein nicht achteten.

4. Fürwahr, es waren unsre Schwächen, die er trug,
und unsre Schmerzen, die er auf sich nahm.
So nahmen wir ihn für gestraft,
von Gott geschlagen und gemartert.

5. Doch rührts von unsern Sünden her, daſs er getroffen ward,
von unsrer Missethat, daſs er zerschlagen ward;
die Züchtigung, die Heil uns brachte, kam auf ihn;
und seine Beule schaffte uns Genesung. 7)

---

3) על־מי heist: zu wessen Gewinn? — unter wessen Beachtung? — So auch Joh. 12, 38.

4) לפניו heist nicht erweislich: „durch seine (Jehovens) Wirksamkeit"; sondern: „vor dem Volke", dessen Glieder V. 1. gemahnt werden.

5) ידוע חלי, „von Schwäche gekannt", auf ähnliche Weise, wie ברוך י״, „von Jehova gesegnet".

6) coll. Jes. 59, 2. מסתיר „welcher macht, daſs man das Gesicht vor ihm verhüllt." Diſs Ausdruck der Verachtung Ps. 22, 25. 27, 9. 88, 15. u. s. w.

7) Vergleichen wir V. 10, wornach die Leiden den Knecht Jehovens nach Gottes Anordnung trafen: so kann V. 4. 5. der Sinn nicht seyn, er habe nur die Leiden der Redenden getheilt; geschweige, daſs sie seine Leiden die ihrigen deswegen genannt hätten, weil sie sie ihm anthaten.

Digitized by Google

6. Wir all — gleich Schaafen irrten wir umher;
ein jeder wandte sich nach seinem eignen Weg;
da lieſs Gott unser Aller Schuld ihn treffen.

53, 7. Gedrängt ward er, der doch sich selber beugte, 8)
den Mund nicht öffnend, gleich dem Lamm, das man zur Schlachtbank führt;
dem Schaaf' gleich, das verstummt vor denen, die es scheeren,
er öffnete nicht seinen Mund.

8. So rafft die Angst und Strafe ihn dahin; 9)
Und sein Zeitalter — wer denkt drüber nach? —
Doch ist vom Lande der Lebendigen er abgeschnitten,
ob meines Volks Verschuldung; ihnen kam die Strafe zu. 10)

9. Bei Uebelthätern wies man ihm sein Grab an,
und bei Gewaltigen, als er dahin starb. 11)
Und Frevel hatte er doch nicht geübt; es kam kein Trug in seinen Mund.

10. Jehova aber fügt' es so, ihn zu zerschlagen; 12)
und er verhängte Schmerzen über ihn.

---

8) והוא נענה „der an sich schon sich beugende", auf welchen also nicht nöthig gewesen wäre, noch weiter gewaltsam einzudringen.

9) Das praef. מ ist, wie V. 5. causativum, und לקח, wie Ps. 31, 14. Ezech. 33, 4. gewaltsam wegnehmen (welches Gewaltsame auch in נגזר liegt, coll. Thren. 3, 54. — die Stelle Ps. 88, 6. gehört nicht hieher). Hier ist noch nicht von der günstigen Wendung des Looses des Knechtes Jehovens die Rede.

10) למו ist unleugbar plur. und bezieht sich auf das collectivum: Volk. Der Parallelismus, gehörig beachtet, gestattet keinen andern Sinn, als: „den Mitgliedern des Volks gebührte eigentlich die Strafe".

11) ויתן sc. הֻנְּתַן, „man gedachte zu geben", wieſs an. — In במתיו dient der pluralis, wie Ezech. 28 10., zur Bezeichnung der Bitterkeit des Todes.

12) חפץ, ein besondrer Rathschluſs Jehovens brachte es mit sich,

Ob er dann zum Schuldopfer auch sein Leben bringe: 13)
so sieht er Sprößlinge; verlängert seine Tage;
und was Jehova gutheiſst, wird durch ihn gelingen.

11. Der Seele Müh' entlastet, weidet er den Blick zur Gnüge
an der Achtung, die ihm wird; 14)
mein Knecht wird vielen helfen zu rechtschaffnem Sinn; 15)
ist er's ja, welcher ihre Schulden trug. 16)

12. Drum weis' ich unter Mächtigen sein Loos ihm an;
mit Starken soll er Beute theilen: 17)
darum, weil er dem Tod sein Leben ausgesetzt,
sich Frevlern hat beizählen lassen:
so daſs er vieler Schuld getragen,
und für die Frevler sich verwendet hat.

---

13) תשים scheint zu nehmen: si, s. cum anima ipsius praebuerit piaculum, i. e. vita ejus (morti offerenda) piaculo inservierit. So findet sich נפש auch Ps. 56, 7. 2. Sam. 23, 17. 1. Reg. 2, 23 u. s. w.

14) Hier wird ברעתו als abhängig von יראה, und ישבע als nähere Bestimmung des letztern, wie Jes. 66, 11 betrachtet.

15) Die einzig richtige Auffassung dürfte seyn, daſs צדיק mit יצדיק in dem Sinn zusammenconstruirt wird: justificabit multos, ut sint justum (quid). Auf ähnliche Weise finden wir dem Zeitwort 2. Chron. 31, 18. קדש, und Levit. 13, 46. טמא beigefügt. (Die Befugniſs, „mein gerechter Knecht" zu übersetzen, wird im Programm unter Angabe der Gründe bezweifelt).

16) Das יסבל auf etwas bereits geleistetes zu beziehen, wird eben so erlaubt seyn, wie bei יפגיע V. 12. — Das Programm macht übrigens darauf aufmerksam, wie, wenn je ein Unterschied im Gebrauch der beiden Aoriste gefunden werden dürfte, der zweite Aorist den Erfolg dessen bezeichnet, was das Vorhalten des Bilds des vom Knechte Jehovens eben Geleisteten zu erwarten gibt.

17) Durch den Anfang von V. 12. wird der bisher Gedemüthigte dargestellt als der, dessen Sache vollkommen den Sieg davonträgt. Es wäre Willkühr, die Worte anders, als tropisch zu nehmen, wie auch Eph. 4, 8. ähnliche Worte aus Ps. 68, 19. angewendet werden.

Digitized by Google

Der zweite Abschnitt der Abhandlung führt auf und rechtfertigt die wesentlichen Züge, welche das von Jesajas vorgehaltne Bild des Dieners Jehovens beachten heiſst. Es sind folgende:

I. die Leiden, welchen er sich unterzieht, sind der Art, daſs eben damit, daſs er sich ihnen unterzieht, andre von der Strafe, welche sie verdient hätten, befreit werden.

II. Freiwillig unterzieht er als selbst schuldlos sich jenen Leiden in der Absicht, damit die Schuldigen unter Berücksichtigung dessen, was er duldet, freigesprochen werden.

III. Gottes eignem Rathschlusse gemäſs ist das, daſs er durch Uebernahme der Strafe das Heil Andrer bewirke.

IV. Aus dem Zustande tiefster Erniedrigung erhebt er sich zur erhabensten, glänzendsten Würde eben dadurch, daſs dasjenige, was Gottes Absichten entspricht, vollführt wird.

In Bezug auf Nro. I. werden die entgegengesetzten Ansichten zurückgewiesen, wornach

1) nur das der Sinn des Propheten seyn sollte, daſs den Diener Jehovens die gleichen Leiden treffen, wie die Redenden; (was die Entgegensetzung der Leiden des einen gegen die verdienten Strafen der andern, der gerade aus dem Unterliegen desselben unter die Leiden hervorgehende Vortheil, die freiwillige Uebernahme nicht gestattet);

2) die Redenden, die von dem Diener Jehovens zu bestehenden Leiden in so fern ihre Strafen nenneten, als sie sich selbst darüber anklagten, ihm solches Leid zugefügt zu haben; (wogegen — neben Willkührlichkeiten der Uebersetzung — haupt-

sächlich der erst aus der angethanen Strafe entsprungene Abscheu und das Gottes Zwecken gemäſse der Strafe spricht).

3) jene Ausdrücke bloſs tropisch und bildlich zu nehmen seyn sollten, wornach der Diener Jehovens die Leiden so besteht, daſs andre von denselben frei bleiben; (wogegen die Bestimmtheit der gewählten Ausdrücke, namentlich der Gegensatz zwischen Schuld von der einen, Unschuld von der andern Seite, und das gerade der Uebernahme der Leiden zugeschriebene Heil für die Schuldigen, welchen sonst das Unglück der Gerechten als strafbare Schuld angerechnet wird, spricht).

Bedenken wir, daſs hier von einer auf Weckung heiligen Sinns fruchtbaren, aufopferungsvollen Liebe die Rede ist: so wird kein Widerspruch mit 66, 1—3 sich ergeben.

Was den Zug Nro. II. betrifft: so glaubte der Verf. nachweisen zu können und zu sollen, welchen Zweifeln das Vorhandenseyn der auch neuerlich als gangbar unter den Juden vertheidigten Vorstellung, daſs der Unschuldige für den Schuldigen leiden könne, unterworfen ist. Die Opfer einmal scheinen nur als auserlesene Gabe betrachtet werden zu dürfen, deren Hinnahme von Seiten Jehovens die Erklärung enthielt, daſs der Grund für das Fernehalten von Jehova nunmehr gehoben, die Versündigung als aus Jehovens Augen gerückt zu betrachten seie. (Dieſs ist als Sinn von כפר gerechtfertigt, welches nicht allein als Folge von — sey's blutigen, oder unblutigen — Schuld- oder Sünd-Opfern gebraucht wird, sondern auch als Wirkung anderer Opfer). Bewirkte nun die Aufopferung des Dieners Jehovens, gleich den Opfern, die Aufhebung des Geltens der Schuldigen als Schuldiger; so ist

der Unterschied, daſs er sich selbst, nicht der Schuldige ihn, als Opfer darbrachte, und daſs der Geopferte des Segens seiner Hinopferung als seines von ihm selbst in Uebereinstimmung mit Gottes Rathschluſs beabsichtigten Lohnes froh wird. — Fälle, in welchen der Unschuldige für den Schuldigen (Kinder für Eltern, Verwandte für Verwandte, das Volk für den Herrscher oder auch nur für einen Volksgenossen) scheint leiden zu sollen, erklären sich vielmehr aus der Vorstellung, daſs solche Mitleidende Genossen der Schuld seien. — Gewisse Redensarten, auf welche man sich beruft, wornach der eine Gegenstand Lösegeld für den andern wird, bezeichnen den kostbaren Werth des Letztern. — In dem fraglichen Abschnitte allerdings wird eine Liebe gesetzt, welche sich aufopfert, damit die Schuldigen eines Heiles froh werden, dessen sie ohne das Darbringen eines solchen Opfers vollendeter Liebe verlustig wären.

In Bezug auf Nro. III. wird als beachtenswerth hervorgestellt, daſs der Erfolg des Leidens nicht ein zufälligerweise eingetretener, sondern der Veranstaltung Gottes, wie dem Zwecke des Leidenden selbst gemäſser war.

In Bezug auf Nro. IV. ist ausdrücklich zu berücksichtigen, daſs, während sonst der Prophet wenigstens nicht sich versprechen kann, gerade durch sein Unterliegen Heil zu schaffen, der Diener Jehovens hier gerade aus diesem den herrlichsten Sieg zu erwarten bekommt.

Der dritte Abschnitt handelt von dem Subjekte, auf welches man annehmen dürfte, daſs die angegebenen Züge am besten passen dürften. Hier wird zuerst geprüft, in welchem Sinne עבד י״ in den Abschnit-

ten Jes. 40—66 sich finde, und mit den erforderlichen Gründen belegt, daſs damit bezeichnet werden

1) Einzelne, und zwar a) der Prophet selbst 49, 1 ff.[18]) (welcher Abschnitt durch seinen stetigen Gang verbeut, dem einzelnen Propheten den Stand der Propheten zu unterschieben) und 50, 10. b) obgleich nicht ausdrücklich mit dem Namen ", עבד, doch mit Zügen, für welche diese Bezeichnung taugen würde, hervorgestellt ist Cyrus 44, 28. 48, 14 f. 45, 1 ff.; c) der Messias 42, 1 ff.[19]).

2) Collektivpersonen, und zwar a) das israelitische (jüdische) Volk 41, 8 f. 42, 18 ff. 43, 10. 44, 1. 21. 45, 10. 48, 20. b) der ganze Prophetenstand 44, 26.

Der Sinn der Bezeichnung aber ist: wessen sich Jehova als tauglichen Werkzeugs zur Ausführung seiner Absichten bedient. Eben damit taugt sie in eminentem Sinne vor allen auf den Messias. Jedoch — vorerst abgesehen von diesem — wird geprüft, welches unter den von den Erklärern vorgeschlagenen Subjekten sich wohl eigne, um dem Bilde mit den oben entwickelten Zügen zu entsprechen, und gezeigt, wie wenig dieſs der Fall seie bei einem am Schlusse des Lebens mit selbstverschuldeter, niemand Heil bringender Plage bestraften Usia, bei einem — durchaus nicht durch die Krankheit, sondern durch die Herstellung von ihr dem Volke zum Segen gewordenen — Hiskias,

---

18) Für 49, 3. wird die Uebersetzung gerechtfertigt: (Jehova) mihi inquit: tu servus meus es; Israel (is), ex quo per te mihi redundat honor.

19) Das Programm macht darauf aufmerksam, wie manche Züge hier nicht wohl auf Propheten passen (das Stillverhalten V. 2. die Thätigkeit V. 3.). Von משפט V. 4. wird gezeigt, daſs es, wie auch תורה, was hier nicht ", תרת, nicht Lehre, sondern erstres Recht, das zweite Fügung bezeichnet.

Inhalts von Jes. 40—66. entfernt auch den Anstand, als ob in den Zusammenhang des Ganzen nicht passen würde, daſs das Bild des Messias vor die Augen gerückt würde. Zunächst geht dem fraglichen Abschnitt die Aufmunterung voran, Muth zu fassen, daſs die Juden des Glücks, das Jehova ihnen bestimmt, froh werden (52, 1—12.). Darf ja der groſse Heilbringer, welcher freilich durch Uebernahme des Schwersten seinen Beruf erfüllt, erwartet werden (52, 13—53, 12.). So wird (54, 1 ff.) das vollendete Heil hereinbrechen, welches man nur (55, 1 ff.) nirgends anders, als bei Jehova suchen möge, welcher die dem David gegebenen Verheissungen erfüllen wird u. s. w. — Eine unbefangene Würdigung des Ganzen müſste es unerklärlich finden lassen, wenn keine Erwähnung des Messias in dieser Reihenfolge von Weissagungen geschähe, von welcher in Progr. II. S. 11. Anm. 10. bemerkt wird, daſs sie ein gewisses Thema ausführt, zu dessen Abhandlung die Belege theils von der vergangenen Geschichte, theils von der Zukunft her entlehnt werden.

Das Programm erinnert hierauf, wie die Behandlung der Sache selbst zeige, daſs nicht aus den Aussprüchen des N. T. das Messianische in den fraglichen Abschnitt gelegt wurde; wie aber auf der andern Seite im N. T. gar wohl die Benützung des Abschnitts und seiner Idee sich finde, wie sie durfte erwartet werden, ungeachtet Jesus im Leben weniger Gebrauch davon machen konnte, unter Verweisung auf Matth. 16, 21 ff. Luc. 18, 34 ff. 24, 26. 45—47. 22, 37. 1 Petr. 1, 11. 2, 21—25. Act. 8, 35. — Eine richtige Auffassung des ὅπως πληρωϑῃ wird es wohl sich reimen lassen, daſs Matth. 8, 17. Worte unsers Abschnitts als wahrgewordene auch noch in einem andern Sinne angewendet werden, als welchen sie zunächst dem Zusammenhange

nach haben. — Das zu Bestimmte der Weissagung, welches der Abschnitt enthalten sollte, kann dem Verf. dieser Programme keinen Grund zur Verwerfung der Weissagung geben, welche übrigens allerdings unter der frommen Willkühr mancher Interpreten, welche zu sehr den Buchstaben drängen wollten, vielfach leiden muſste. — Die in dem Abschnitte zu Grunde liegende Idee aber, von einer durch ihr Hinopferndes Heilbringenden Liebe wird nur mit Unrecht für Gottes unwürdig erklärt werden dürfen (wofür zur weitern Beleuchtung das Programm verweist auf des Verf. Neuere Vorträge über Religion und Christenthum. Vortr. XXI, p. 296—311.).

Steudel.

VIII.

Necrolog des Decans M. Osiander zu Knittlingen von dessen Bruder, M. Osiander, Prof. zu Maulbronn.

Wenn das bedeutende Bild eines angesehenen, durch eine lange Reihe von Jahren und von Verdiensten gleich ehrwürdigen Dieners der vaterländischen Kirche, wie das im Necrologe des 1ten Heftes dieser Zeitschrift gezeichnete, seinen besondern Reiz hat; so empfiehlt sich gewiſs unserem achtungsvollen Andenken nicht minder das Bild des Mannes, der ein in der Blüthe seiner Kraft abgebrochenes Leben mit anerkannten Proben des kräftigsten Wirkens für Kirche und Wissenschaft bezeichnet hat. — Es ist dieſs das Bild des kürzlich gestorbenen Decans zu Knittlingen, M. G. U. Osiander.

Er ist geboren zu Stuttgart d. 15ten März 1786. Sein Vater war M. J. E. Osiander, Stiftsoberhelfer daselbst, ein Mann, der durch eine seltene Vereinigung von Talenten und Tugenden seinen ungeheuern, die menschliche Kraft fast übersteigenden Wirkungskreiſs zierte und in der uneigennützigsten Mittheilung irdischer und geistiger Gaben ein Segen und Vorbild sowohl für die Gemeinde der Hauptstadt, als für die vaterländische Geistlichkeit wird; mit der er in gastfreier Liebe, stets mit Rath und That dienend, ausgebreitete Verbindungen unterhielt. Die Leitung eines solchen Vaters, die ihm die süſseste Erholung vom Drange der Geschäfte war, das Bild eines solchen Hirten konnte frühe bei einem feinfühlenden Sohne, Ehrfurcht und Neigung für den geistlichen Stand wecken. Zur Ausbildung dafür legte er den ersten, philologischen Grund im Gymnasium der Vaterstadt, besonders unter der ebenso strengmethodischen, als die beſseren Köpfe begeisternden Leitung des Hrn. Professors Roth, der mit römischem Geiste und Charakter in die römische Sprache der Schriftsteller einführte, und dessen Name noch lange unter den verdienstvollsten Schulmännern Würtembergs glänzen

wird. Trefflich vorbereitet ward er im Herbste 1799. in das Seminar zu Blaubeuren aufgenommen und schon im Beginne dieser Laufbahn durch den plötzlichen Verlust seines Vaters erschüttert, der ein frühes Opfer der thätigsten Treue im Dienste des Herrn, in einer Seelsorge von 7000 durch freies Vertrauen ihm zugeführter Seelen, seiner zahlreichen Familie den 13. Febr. 1800. entrissen wurde. Wie erhebend das Andenken eines solchen Vaters im Sohne fortgelebt, das bezeugen die Worte kindlichster Pietät, womit er ihn noch bei seiner letzten Amtsweihe öffentlich geehrt und mit erschöpfender Wahrheit als einen Mann charakterisirt hat, „der, was die Kraft eines frommen, auf Gott unbedingt vertrauenden, von Eifer für Menschenwohl glühenden Gemüthes betrifft, nicht unter das gewöhnliche Maaſs gebracht werden kann.“ Daſs das Andenken des Gerechten im Segen bleibt, bestätigt sich durch die vielen Freunde, welche die Sorge der vielbewährten Wittwe möglichst erleichternd, sich des früh Verwaisten und seiner sieben Geschwister annahmen. Unter ihnen gebührt seinem Vormünder, dem kürzlich verstorbenen Prälaten Franz wegen seines väterlichen Eifers und Edelsinnes die erste Stelle; nächst ihm den um seine Leitung und Bildung vielverdienten Seminars-Lehrern, Brastberger, Wurm, Hauff und Märklin. Der neuerdings oft bezweifelte Segen jener Pflanzschulen künftiger Theologen bewährte sich auch an ihm; die Zurückgezogenheit jener alterthümlichen Ruhesitze von den Zerstreuungen der Welt, die unzersplitterte Einheit des Zweckes und der Einrichtung der Studien entwickelte sehr günstig das Leben des Geistes, der mit Gründlichkeit und Geschmack sich dem klassischen Alterthume hingab und damit strenge, mathematische Studien verband. Eifrig noch in Tübingen fortgesetzt, wohin er von Bebenhausen a. 1803 ins Seminar übergieng, wichen diese Studien nur allmählig dem philosophischen, das bei dem bewegten Leben in dieser Wissenschaft und dem noch frischen Einflusse jener drei schnell auf einander gebauten Systeme den Scharfsinn und Wahrheitstrieb des Verewigten, lebhaft beschäftigte. Der in ihm, wie überhaupt damals in vielen, aufkeimenden Vorliebe zu dem jugendlich-kühnen Geiste der Naturphilosophie begegnete wohlthätig die kritische Besonnenheit der philosophischen

Digitized by Google

Lehrer, Abel und Schott, — so wie später der die Eingriffe der Zeitphiloſophie in das Christenthum gründlich berücksichtigenden Theologen, Süskind, J. Fr. und C. C. Flatt, Bengel, deren groſse Verdienste er stets dankbar verehrte. Zurücklenkend von den Einseitigkeiten gesteigerter Spekulation wirkte auf ihn auch der freundschaftliche Conflikt und der enge Bund mit verschiedenen, jugendlichforschenden Geistern im Seminar, vorzüglich aber der herzliche und mannichfach bildende Umgang mit dem damaligen Ephorus des Seminars, Hrn. Prälat v. Gaab. — Ein Spielraum vielseitiger Anwendung des gesammelten Wissens eröffnete sich ihm nun nach Vollendung der akademischen Studien im J. 1808. durch eine Hauslehrer-Stelle in Crefeld bei dem Manufakturisten, Hr. van der Leyhen. Sein Aufenthalt daselbst in einem Familienkreise, bei welchem mit groſsem Wohlstande, Ansehen und Verkehr nach Auſsen, eine sehr hohe Geistesbildung und ein feines, sittliches Gefühl herrschte, war ganz geeignet, dem Geiste und Gemüthe des jungen Mannes Schwung zu geben, den Blick und den Takt für Welt und Leben zu schärfen und die Aufmerksamkeit auf die groſsen, politischen Zeitverhängnisse mit näherer Einsicht und patriotischer Wärme zu lenken. Letzteres trug ohne Zweifel zu stärkerer Fixirung seiner Neigung zu historischen Studien, namentlich der neuern Geschichte bey. Was hier an theologischer Bildung versäumt werden muſste, das hat er, als er a. 1811 ins Vaterland zurückgerufen wurde und als Repetent zu Tübingen mit einer Auswahl von Geistes- und Herzensfreunden einen sehr genuſsreichen Umgang erneuerte, reichlich ersetzt; noch mehr aber nach seiner Anstellung, die er 1 1/2 Jahr nachher a. 1812 als Diakonus zu Bahlingen erhielt. Mit besondrer Liebe und Treue widmete er sich den homiletischen Arbeiten seines Amtes und unter den katechetischen vorzüglich dem Confirmanden-Unterrichte. So sehr ihm der rhetorische Schmuck des Witzes und der Phantasie zu Gebote stand, so gemäſsigt war seine Anwendung davon, und so sehr verwarf er alle die glänzenden Auswüchse davon in der neuern, homiletischen Litteratur als eine des Christenthums unwürdige Verirrung des Predigtgeschmackes. Was seinen Arbeiten Werth und Eingang bei Menschen von verschiedener Bildung ver-

Digitized by Google

schaffte, war eine gewählte, einfach-schöne Darstellung, die glückliche Mischung der Sprache des Gefühls und der Belehrung, und eine durchaus praktische Berücksichtigung der Orts- und Zeitbedürfnisse, wobei er gewissermaſsen von dem Grundsatze, daſs jede Predigt eine Gelegenheitspredigt seyn müsse, ausgieng. Belohnend für die Anstrengungen seines beschwerlichen Amtes war ihm die Achtung seiner Hauptgemeinde und die herzliche Anschlieſsung seiner Filial-Gemeinde; vorzüglich erquickend aber der stille Genuſs seines häuslichen Glückes in dem Bunde mit seiner würdigen Gattin, Wilhelmine, geborne Heyd, der mit 5 Kindern gesegnet wurde. Auſser der Erholung im engern und weiteren Kreise, wofür sein theilnehmender und mittheilender Sinn geschaffen war, war seinem regen Geiste die Erholung im Umgange mit den Wissenschaften vorzüglich Bedürfniſs; humanistische, historische, theologische Studien wurden in Stunden der Muſse eifrig fortgesetzt: schöne Früchte davon liegen dem theologischen Publikum vor Augen. Gröſsere, schriftstellerische Arbeiten waren dem Verewigten theils durch Beschränktheit der Zeit und der Hülfsmittel, theils durch seine mit dem lebhaften Gefühle und Streben seiner Kraft gepaarte Bescheidenheit versagt; seine litterarischen Erzeugnisse entstanden mehr durch zufällige Anregungen, z. B. durch gründliche und geistreiche Vorbereitung auf die jährlichen Diözesan-Disputationen, deren Nutzen sich dadurch auſs Neue in einem glänzenden Beispiele bestätigt. So leitete ihn der locus de ecclesia auf weitgreifende Forschungen über die früheste Ausbreitung des Christenthums, die Lehre von der Taufe auf Untersuchungen über den Zweck der Johannes-Taufe; aus beyden floſsen Abhandlungen, die als schätzbare Beiträge zur Entscheidung wichtiger Fragen Anerkennung und Berücksichtigung fanden. Mag auch das Streben nach neuen Resultaten zuweilen nicht zu verkennen seyn; so zeugen sie doch immer für den historisch-kritischen und von herrschenden Meinungen unabhängigen Forschungsgeist, für die Gewandtheit in geordneter und gediegener Darstellung, für die Combinations-Gabe und den Ideenreichthum des Verfassers, und für seine leise Ehrfurcht vor dem Göttlichen im Christenthume.

Historisches Talent, durch tiefe Bekanntschaft mit

Digitized by Google

den groſsen englischen und deutschen Historikern genährt, war es, wodurch er zu solchen speziellen Arbeiten im Felde der historischen Theologie berufen schien; die gleiche historische Richtung behielt auch seine Behandlung der ihm in umfassend-historischer Auffassung interessanten dogmatisch-exegetischen Probleme; eine zu ausgedehnte Anwendung der psychologisch-pragmatischen und genetischen Analyse von Dogmen, wie z. B. der Paulinischen Versöhnungslehre, mochte ihm wohl die feste Ansicht des über alle pragmatische Begreiflichkeit Erhabenen im Christenthum erschweren; immerhin aber waren solche offene Darlegungen einer das Menschliche von dem Göttlichen abtrennenden Analyse achtungswürdiger und für die Wissenschaft ersprieſslicher als jene modische Theologie, die Göttliches und Natürliches vermischend, durch den Mysticism ein täuschendes Band des Rationalism und Supranaturalism knüpft und in die Formen von diesem die Ideen von jenem einhüllt. Diesem doppelsinnigen Unwesen in der Wissenschaft der höchsten Wahrheit war der helle, redliche Blick des auf historischen Grund bauenden Forschers von Herzen gram. — Mit Interesse beobachtete er, wie die groſse Krisis im Gange der neuern Theologie, so die gleich groſse im Zustande der Kirche; die mit dem konstitutionellen Leben der Staaten erwachte Gährung der Ideen über das Heil und die Verfassung der Kirche ergriff auch sein freysinniges, warm-protestantisches Gemüth. Er wandte sich vom Studium der Kirchengeschichte, dem des Kirchenrechts zu und der Bearbeitung wichtiger Zeitmaterien desselben, besonders veranlaſst durch eine vaterländische Zeitschrift für diese Gegentände, an der er Mitarbeiter wurde, und durch seine Vorbereitung zum Dekanatamte. Dieſs erhielt er a. 1823 in Knittlingen. Mit frohem Muthe trat er in seinen erweiterten, zwiefachen Wirkungskreis ein; der beschränktere Theil desselben, der Pfarrberuf war seinem Herzen der theuerste und von manchen, dem Geiste unbefriedigenden, Lasten des Dekanatamtes eine wahre Erquickung, die er auſserdem auch izt noch bei kargerer Muſse in litterarischen Beschäftigungen fand; die Gewandtheit seines Geistes, der bei aller amtlichen Ordnungsliebe nie in den todten Formen konnte befangen bleiben, lieſs ihn immer noch Zeit

Digitized by Google

erübrigen. Die Dekanatspraxis erhielt für ihn einen Reiz durch die mannichfaltige Anwendung seiner würdigen Ideen über das Recht und Bedürfniſs der Kirche und über ihr Verhältniſs zum Staate. Treu über den Pflichten und Rechten aller seiner Untergebenen wachend, lieſs er seine Amtsbrüder mehr den Freund als den Vorsteher in sich erkennen: er war mit der Lage und Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen theilnehmend bekannt, auf nöthige Verbesserungen ihrer Lage mit durchgreifender Sorgfalt bedacht und zu nachdrücklicher Ablehnung von Eingriffen weltlicher Gewalt, muthig bereit. Seiner uneigennützigen Gewissenhaftigkeit und seinem reinen Eifer für die Würde des geistlichen Standes, seiner Klugheit und seinem Scharfblicke in den schwierigern Fällen des Amtes (z. B. bei dem Problem der Reformirten-Vereinigung), seiner unerschrockenen Wahrheitsliebe vor Individuen und Behörden, konnte weder von diesen, noch von seinen Amtsverbundnen, die ihm mit Vertrauen und Liebe anhiengen, die ungetheilteste Achtung versagt werden. Diese stärkte ihn unter mancherlei Amtsleiden und unter den Beschwerden, die seit mehrern Jahren unter fortgesetztem Wirken seine Gesundheit erschütterten und die durch den Schmerz über die schnelle Verödung seines groſsen Geschwisterkreises wuchsen. Endlich lösten sich vom Frühlinge an a. 1827 seine wechselnden Krankheitsanfälle in eine langwierige Wassersucht auf, deren heiſse Leiden zwar die gerührteste Erfahrung von göttlicher und menschlicher Hülfe ihm oft linderte, der er aber denn doch nach einem für seinen kräftigen Geist und für sein liebendes Gemüth heiſsen Sieg der Ergebung am 6ten Dec. unterlag. Tiefe Trauer, stiller Segen der Liebe, begleitete in der vereinigten Todtenfeier der Gemeinde und der Diözese den Sarg des treuen Arbeiters und Dulders: leise sprach sie bei seiner versenkten Hülle das einstimmige Zeugniſs aus: Ach sie haben Einen guten Mann begraben. Leise tönt es in manchem dankbaren Herzen, in manchem das Bild seiner Treue im Wahren und Guten festhaltenden Freundes-Herzen nach: Und mir ist er mehr!

Die Schriften des Verewigten sind:

1) Im Archiv für Kirchengengeschichte von Stäudlin und Tzschirner: IV. Bd. 2s St. 3te Abhandl. Ueber

die Ausbreitung des Christenthums. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der ersten 3 Jahrhunderte.

2) Ueber Zweck und Bedeutung der Johanneischen Taufe. — In Rosenmüllers und Tzschirners Analekten für exegetische und systematische Theologie. IV. Bd. 1s St.

3) Ideen zu einer pragmatischen Darstellung der Paulinischen Versöhnungslehre. — Im Magazin für christliche Prediger von Tzschirner. I. Bd. 1s St. p. 19—59.

4) Ueber den Plan, eine Repräsentation der evangelischen Kirche Würtembergs herzustellen. — In Seuberts Zeitschrift: die christl. protestantische Kirche in Deutschland. I. Heft. Nr. 3.

5) Warum erhielt die deutsche Evangelische Kirche in der Reformations-Periode keine rechtliche Verfassung? — Ebendas. III. Heft. Nr. 1.

IX.

Einladung zu Abfassung einer Apologie des Christenthums für gebildete Leser.

In der Ueberzeugung, daſs in unserer auch in Sachen des Glaubens manchfach bewegten Zeit nicht wenigen Licht und Gewiſsheit Suchenden aus der Zahl der gebildeten, nicht theologischen, Christen eine Schrift willkommen wäre, welche den Glauben an das Evangelium als an eine in der heiligen Schrift niedergelegte und geschichtlich begründete göttliche Offenbarung rechtfertigte, setzt eine Gesellschaft von Verehrern desselben einen Preis von 25 Louisd'or aus, für die beste, nach Form und Inhalt befriedigendste

„Apologie des Christenthums für gebildete Leser."

Die Gesellschaft ladet zu Bearbeitung einer solchen Schrift Männer ein, welche, selbst durch eigene Forschung und Erfahrung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums durchdrungen, dabei mit den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens vertraut und der Erscheinungen unserer Tage in Litteratur und Leben kundig, gerne Zeugniſs ablegen von der göttlichen Kraft des Evangeliums, selig zu machen Alle, welche daran glauben.

Der Inhalt der Schrift ergiebt sich aus dem Bisherigen. Sie gebe dem Leser, mit Ausschluſs dessen, was zunächst den Theologen allein berührt, das Wesentlichste, was den christlichen Glauben begründet und rechtfertigt; sie suche namentlich, ausgehend von der Ansicht, daſs die unverfälschte christliche Lehre nur die in der heiligen Schrift niedergelegte ist, die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der

Digitized by Google

Urkunden des Christenthums durch eine gediegene Auswahl der treffendsten Beweise zu erhärten, stelle, auch auf andere nicht-christliche Religionslehren geeignete Rücksicht nehmend, Christum als von Gott uns zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung gegeben dar; zeige, welche von Gott getroffene Mittel und Anstalten das Christenthum als Gottes Wort beurkunden, und wie die Geschichte diesem Christenthume als ihrem Wendepunkte Zeugniſs giebt.

Form und Einkleidung steht in freier Wahl; nur sei die Sprache rein und allgemein verständlich, die Darstellung klar, anziehend und des groſsen Gegenstandes würdig

Die Preisschriften werden. mit einem Wahlspruch auf dem Titel und mit versiegeltem Namen, welchem gleichfalls derselbe Wahlspruch beigeschrieben ist, vor Ende des Jahrs 1829 postfrei eingesandt an

den Professor der Theologie, Doktor Steudel, in Tübingen.

Die des Preises würdig erfundene Abhandlung wird dem Drucke übergeben, und die Gesellschaft wird, wenn der Verfasser es wünscht, die Besorgung desselben gerne übernehmen. Das Honorar gebürt jedenfalls dem Verfasser. zu welchem man übrigens das Vertrauen hat, er werde vor dem Drucke auf die Wünsche geneigte Rücksicht nehmen, welche etwa die Gesellschaft ihm noch vorzulegen findet.

Tübingen, den 20 April 1828.

Verzeichniſs von Druckfehlern.

Seite	1	Lin.	7		statt	waren - Die	lies	waren - die
—	41	—	12		—	contract	—	contrat
—	54	—	21		—	weist	—	weiſst
—	77	—	18		—	nunmehr	—	nunmehr,
—	80	—	1	v. u.	—	hören	—	hören,
—	90	—	21		—	wenn	—	nun
—	117	—	9		—	sezt	—	sezt,
—	—	—	14		—	der,	—	der
—	118	—	2	v. u.	—	sls	—	als
—	123	—	17		—	klagte	—	klagt
—	127	—	3		—	Kirche	—	Kirche —
—	142	—	3	v. u.	—	indem	—	in dem
—	156	—	2		—	Evangeliens	—	Evangelions
—	157	—	14	v. u.	—	dann	—	da
—	171	—	4		—	diejenigen	—	diejenige
—	245	—	18		—	nehmen	—	nehme
—	254	—	10		—	setze das Komma, statt nach „als, nach „eine."		
—	267	—	15		lies: Selbstbestimmung.			
—	367	—	5	v. u.	—	Redenden,	—	Redenden

Digitized by Google

Im Verlage von C. F. Osiander in Tübingen ist in der Ostermesse 1828 Folgendes erschienen:

Dach, Simon, und seine Freunde als Kirchenliederdichter. Herausgeg. von A. Gebauer. 8. 1 fl.

Dillenius, F., Mein letztes Wort über vierstimmigen Gesang. In einer Beleuchtung der sogenannten „Widerlegung der Schwierigkeiten u. s. f. von Nik. Gerber." 8. 18 kr.

* Elwert, C. G., Predigten über die Fest-, Sonn- und Feiertags-Evangelien, zum Behufe häusl. Erbauung und Erweckung edler Popularität bei angehenden Predigern, ausgearbeitet unter Zugrundelegung der Chr. Sam Ulber'schen Predigt-Denkzettel etc. 4. 77 Bogen. Commission 3 fl. 36 kr.

Fischarts, Joh., das glückhafte Schiff, ein Gedicht, in einem treuen Abdrucke herausgeg. und erläutert durch Carl Halling, mit einem Vorworte begleitet von Dr. Ludwig Uhland. 8.

Fischer, Friedr., zur Einleitung in die Dogmatik der evangel. protest. Kirche, oder über Religion, Offenbarung und Symbol, ein Beitrag zu endlicher Beilegung des Streites zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. gr. 8. 1 fl. 45 kr.

* Glaubens-Bekenntnisse, die, zweier evangel. Fürsten bei ihrem Uebertritte zur römisch-kathol. Kirche im Jahre 1717. Nebst einigen Worten an evangel. und kathol. Christen, veranlaſst durch bekannte Ereignisse unserer Zeit. 8. in Commission 8 kr.

Göthe's Hermann und Dorothea. Ins Lateinische übersetzt von Joseph Grafen von Berlichingen. Neue Auflage. gr. 8. 1 fl. 21 kr.

Hofacker, Dr. J. D., über die Eigenschaften, welche sich bei Menschen und Thieren von den Eltern auf die Nachkommen vererben, mit besonderer Rücksicht auf die Pferdezucht. Mit Beiträgen von Fr. Notter. gr. 8. geh. 1 fl. 24 kr.

* Hufnagel, C. F., Beleuchtung der in Ansehung der Saline zu Schwäbisch-Hall bestehenden Rechtsverhältnisse. 8. 30 kr.

Montmahou, D. E. de, Neues Formular- und Recepttaschenbuch, nebst der Bereitungs- und Anwendungsart aller neuen Arzneimittel, einer Tabelle über die Gifte und Gegengifte, so wie über die einander zersetzenden Substanzen. Nach dem Franz. frei bearbeitet durch Dr. J. S. Weber. 32. 1 fl. 30 kr.

Napoleon's politisches und militairisches Leben, von ihm selbst erzählt vor dem Richterstuhle Cäsar's, Alexander's und Friedrich's II. Aus dem Franz. des Generals Jomini. I. Bd. gr. 8. 2 fl. 42 kr. — 1 Thl. 12 gr.

——— ditto II. Band 2 fl. 42 kr. — 1 Thl. 12 gr.

Poppe, Dr. J. H. M., Geschichte der Mathematik, von der ältesten bis auf die neueste Zeit. gr. 8. 6 fl.

Digitized by Google

Poppe, D. neueste Handwerks- und Fabrikenschule, oder deutliche und bündige Beschreibung der vornehmsten technischen Künste in ihrem jetzigen vervollkommneten Zustande:

Ir Theil enth. die Färbekunst etc. 2 fl. 30 kr. — 1 Thlr. 10 gr.
IIr — — die Bierbrauerei mit 2 Steint. 1 fl. 30 kr. — 20 gr.
IIIr — — die Branntweinbrennerei und Essig-ſabrikation mit 4 Steint. 1 fl. 40 kr. — 22 gr.
IVr — — das Beleuchtungswesen mit 7 Steint. 2 fl. 12 kr. — 1 Thlr. 6 gr.
Vr — — die Seifensiederei und Stärke-Fabrikation mit einer Steint. 1 fl. — 14 gr.
8. zusammen 8 fl. 52 kr. — 5 Thlr.

Schnurrer, Dr. C. F., Orationum academicarum historiam litterariam theologicam et orientalem illustrantium delectus posthumus. Piae memoriae causa addita praefatione biographica edidit Dr. H. E. G. Paulus. 8. maj. 2 fl.

Sigwart, H. C. W., die Wissenschaft des Rechts nach Grundsätzen der praktischen Vernunft. gr. 8. 1 fl. 30 kr.

Télémaque, petit, ou abrégé des avantures de Télémaque, fils d'Ulysse, d'après l'ouvrage de Fénélon. Dédié à la Jeunesse et publié par un Instituteur. Nouvelle Edition. 8. 36 kr.

Zeitschrift, Tübinger, für Theologie, unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten herausgegeben von Steudel etc. 1s und 2s Stück, gr. 8. 3 fl. 36 kr.

Digitized by Google

In der Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu haben:

Sammlung der bestehenden Verordnungen für das evangelisch deutsche Schulwesen Würtembergs und für die damit zusammenhängenden Volksbildungs-Anstalten, von M. A. Knapp, Diakonus in Sulz a. N. 471 Seiten in gr. 8. 2 fl. 30 kr.

Der Inhalt dieser Schrift, welche die vaterländische Volks-Schulverordnungen und Schul-Einrichtungen, nach einem sachgemäſsen Plane bis auf die neueste Zeit vollständig umfaſst, und deren Gebrauch durch ein genaues Register erleichtert ist, zerfällt, auſser der Einleitung, in 7 Hauptabschnitte: Schulamts-Zöglinge, Provisoren, Schulmeister, Schulen (u. a. deren verschiedene Arten: Elementar-, Sonntags-, Real-, Gewerbe-, Industrie-Schulen, nebst Blinden- und Taubstummen-Anstalten) Schulkinder, (u. a. deren verschiedene Arten: evangelische, dissentirende, separatistische, israelitische etc.); Schulunterricht, Schuldisciplin und Erziehung, nebst Schul-Inspektion. Angehängt sind auſser den nöthigen Tabellen, 2 Lehrplane von Schullehrer-Seminarien. Das Buch kann, seine Form abgerechnet, in Betreff des Schulwesens für dasselbe gelten, was das Knappsche Repertorium für die evangelische Kirche Würtembergs ist. Da bei der Unvollständigkeit der bisherigen Sammlungen ein solches Gesetz-Handbuch seit Jahren ein fühlbares Bedürfniſs der Schulvorsteher und Schullehrer war, und die Beobachtung der vielen, zum Theil zerstreuten, Verordnungen manche Schwierigkeiten mit sich führt: so dürfte diese Schrift dem evangelischen Schulstande, wie insbesondere den Dekanen und andern Schulvorstehern nicht anders als willkommen seyn, und sich zur Anschaffung für die inländischen Schulstellen eignen, so wie sie auch Andern, welche in die übrigen Volksbildungs-Anstalten Würtembergs nähere Einsicht wünschen, solche darbieten kann.

Bäumlein (W.) Versuch die Bedeutung des Johanneischen Logos aus den Religions-Systemen des Orients zu entwickeln. 122 Seiten. 8. 1 fl.

Digitized by Google

Tübinger Zeitschrift

für

Theologie,

unter

Mitwirkung mehrerer Gelehrten, namentlich der Mitglieder der evangelisch-theologischen Facultät Dr. Kern, Dr. Baur, Dr. Schmid,

herausgegeben

von

Dr. J. C. F. Steudel,
ordentl. Prof. der Theologie.

Drittes Stück.

Tübingen,
bei C. F. Osiander.

1829.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

I. Dr. Delbrück und seine Gegner. Oder: Ueber den Vorschlag, an die Stelle der heiligen Schrift das apostolische Symbolum als höchste Glaubensnorm zu setzen. Bericht nebst Glossen vom Repetenten G. H. F. Scholl. . . 1

II. Rettung der Aechtheit von Jacobi c. V. v. 12—25. Nebst Bemerkungen über die Authentie des ganzen Briefes. Von Repetent Dr. Schneckenburger. 47

III. Der Geist der Schultheſs'schen Revision des kirchlichen Lehrbegriffs, an einem Beispiele dargelegt von Andr. Keller, Pfarrer in Illnau und Decan. 91

IV. Ueber die Grenze des Einflusses, welcher der Wissenschaft auf die Bildung der christlichen Dogmatik zukommen kann. Vorwort zu einer Abhandlung, welche die in den neuesten Lehrbüchern der christlichen Dogmatik dargelegten Richtungen zu würdigen suchen wird. Von Dr. Steudel. 130

Digitized by Google

Seite

V. Ueber eine neuere, von Dr. Kaiser durchgeführte historisch-allegorische Auffassungsweise alt-testamentlicher Bücher. Von C. D. Haſsler, Dokt. der Phil. und Prof. am Gymn. zu Ulm. 170

VI. Commentationis criticae de Psalmis Maccabaicis quos ferunt, particula prior: qua ad examina publica in Gymnasio Regio Ulmano — invitat Cunradus Dietericus Haſsler, philos. doct. et gymn. reg. prof. Ulmae, 1827. 4. 20 S. 185

Digitized by Google

I.

Dr. Delbrück und seine Gegner. Bericht nebst Glossen vom Repetenten G. H. F. Scholl.

Es sind bereits zwei Jahre verflossen, seit Hr. Prof. Delbrück in seiner Schrift: Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer [1]), mit dem Vorschlage an's Licht trat, an die Stelle der heil. Schrift das apostoliche Symbolum, als höchste Glaubensnorm, zu setzen. Kurze Zeit darauf erschienen unter einem gemeinschaftlichen Titel drei an den Verf. der Streitschrift gerichtete Sendschreiben von den Herren Dr. Sack, Dr. Nitzsch und Dr. Lücke [2]), welche sich die Vertheidigung des Schriftprinzips zur Aufgabe gemacht hatten. Weder der Vorschlag Delbrück's, noch die Gegenrede der Bonner Theologen hat, unseres Wissens, so viel Theilnahme in der protestantischen Kirche gefunden, als sich bei der Wichtigkeit des Gegenstandes und seinem Zusammenhange mit anderen

1) Der volle Titel lautet: Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer. Eine Streitschrift, verfaſst von Ferdinand Delbrück. Bonn, bei Marcus, 1826.

2) Ueber das Ansehen der heiligen Schrift und ihr Verhältniſs zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche. Drei theologische Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Delbrück in Beziehung auf dessen Streitschrift, Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer, von Dr. K. H. Sack, Dr. C. Nitzsch und D. F. Lücke. Bonn, bei Weber, 1827.

bedeutungsvollen Zeiterscheinungen erwarten lieſs. Es wird daher — auch abgesehen davon, daſs H. Prof. **Delbrück** in seiner neuesten Schrift 3) denselben Gedanken wieder vorgetragen hat — nicht befremden, wenn wir jetzt noch unsere Stimme in dieser Sache abgeben.

Um unsern Lesern begreiflich zu machen wie **Delbrück** zu dem genannten Vorschlage kommen konnte, müssen wir eine kurze Geschichte der Entstehung seiner Schrift voranschicken. Er hatte **Augusti's** Vorrede zu Melanchthons **Locis theologicis** gelesen und war darin auf eine Lobpreisung des Buches gestoſsen, welche ihn begierig machte, es selbst kennen zu lernen. Der Erfolg war, daſs er sich nicht nur in seiner Erwartung völlig getäuscht sah, sondern „am Schlusse der Lesung sich bestürzt gestehen muſste, kaum mit gutem Gewissen ein Mitglied der protestantischen Kirche bleiben zu können, wenn ihr dieses Werk Melanchthons wirklich als das gelte, wofür es der Herausgeber erkläre, als die lauterste Quelle der evangel. Lehre, aus welcher die ächte, gediegene, nüchterne Theologie zu schöpfen sey u. s. w." Ja, die Beschäftigung mit Melanchthon führte ihn noch weiter — zu der Einsicht, daſs der oberste Grundsatz der protestantischen Kirche, die Schrift als einzige Norm in Glaubenssachen gelten zu lassen, ein verwerflicher sey. Denn die Möglichkeit und Wirklichkeit der verschiedensten Auslegungen der Schrift lieſs ihn nicht absehen, wie auf diesem Fundamente eine Kirche bestehen könne. Er fand sich daher gedrungen, öffent-

3) Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Friedr. Schleiermachers christlicher Glaubenslehre, von Ferdinand Delbrück. Bonn, bei Marcus, 1827.

lich die harte Beschuldigung auszusprechen: „Die protestantische Kirche, welche zu ihrer Grundlage die heil. Schrift macht, ist auf Sand gebaut.“ Natürlich muſste sich ihm nun die Frage aufdringen: worauf sollte sie denn eigentich gebaut seyn, um einen festen Grund zu haben? Und auf diese Frage fand er die Antwort schon fertig bei Lessing vor; sie lautet: „die alte Kirche, die sich auf die apostolische Glaubensregel stützte, war auf einen Fels gebaut, was hindert uns, auf diesen Fels auch unsere Kirche zu bauen [4]“? Sollte man die Antwort befriedigend finden, so war zweierlei zu beweisen:

1. daſs die alte Kirche wirklich auf die Glaubensregel sich gestützt habe; und 2. daſs die Glaubensregel nicht sandiger, sondern felsigter Grund sey.

A. Der Beweis für den ersten Satz könnte nicht schwer scheinen, sobald man unter der regula fidei (fides; regula veritatis; Symbolum; Κανων, Κανων της αληθειας, πιϛις etc.), von welcher die Väter des zweiten und dritten Jahrhunderts so oft sprechen, bestimmte, von Christo herrührende und in der ganzen Kirche gleichlautend verbreitete Satzungen, sobald man darunter eine feste, unveränderliche Regel ver-

---

4) Ob Lessing auf diesen Gedanken unabhängig gekommen, wissen wir nicht. Neu war er zu seiner Zeit nicht mehr. Schon der ältere Calixt wollte das Symb. apost. als Glaubensnorm für die protest. Kirche angesehen wissen. Was in demselben nicht stünde, meinte er, sey auch nicht nöthig zur Seligkeit. Vgl. Respons. I. contr. Moguntin. §. 35. 39. 42. Walch: Religionsstreitigkeiten innerhalb der protest. Kirche. Bd. I. p. 273. — Dieselbe Behauptung wiederholte, in anderer Beziehung, Zephyrinus de Pace: Nöthige Wiederaufrichtung der ersten christlichen Kirche. Braunschw. 1709. Vergl. Unschuldige Nachr. Bd. X. p. 295. und Bd. IV. p. 274.

stand. Denn allerdings schreiben die Väter ihrer reg. fidei eine solche Autorität zu, daſs sie ihren Gehalt nicht nur als unumstöſsliche Wahrheit, sondern auch als Norm für jede weitere Entwicklung des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre angesehen wissen wollen [5]).

---

5) z. B. Iren. I. 1. ed. Paris. 1639. p. 40. ff, c. 19. p. 114: Hanc tenentes regulam, licet valde varia et multa dicant (haeretici), facile eos deviasse a veritate arguimus. IV, 52. p. 394. Omnis sermo ei (qui veritatis regulam tenet) constabit, si et scripturam diligenter legerit apud eos, qui in ecclesia sunt presbyteri. Tertull. de praescr. c. 14. ff. ed. Rigalt. 1641. P. 236. ff. Fides in regula posita est. — Adversus regulam nihil scire, omnia scire est. — Non ad scripturas provocandum est: nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par incertae. — De veland. virg. I. p. 192: Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis; — — hac manente, cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei. Orig. de princc. praef. ed. Basil. 1581. Tom. I. p. 665. seq. Illud scire oportet, quoniam sancti Apostoli fidem Christi praedicantes, de quibusdam quidem, quaecunque necessaria crediderunt, omnibus credentibus, etiam his, qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui spiritus dona excellentia, et praecipue sermonis, sapientiae et scientiae per ipsum spiritum sanctum percipere merebantur. De aliis vero dixerunt quidem, quia sint: quomodo autem, aut unde sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quoque ex posteris suis amatores sapientiae et scientiae exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostendere valerent, hi videlicet, qui dignos se et capaces sapientiae praepararent. Species vero eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, ista sunt. (Nun folgt die Glaubensregel, au deren Schlusse es heiſst:) Oportet igitur velut elementis ac fun-

Digitized by Google

Hieraus würde freilich noch nicht folgen, daſs sie die Glaubensregel als das die Kirche ursprünglich bildende Prinzip betrachtet haben. Aber dieſs meint wohl auch Delbrück nicht; vielmehr ist ihm die lebendige Rede Jesu und der Apostel das Schaffende, und die Glaubensregel nur das Erhaltende. Daher scheint uns die Bemerkung Dr. Nitzschs: das Gesetz mache den Staat nicht (S. 37.), eine Regel sey kein Grund (S. 30.), nicht ganz zu treffen. Erkennt er doch selbst wenigstens eine sekundäre Bestimmung der Regel an, nämlich die, zu verhüten, daſs die ursprüngliche Ordnung des Lebens gestört und vernichtet werde (S. 38.). Lieſse sich von der Glaubensregel beweisen, daſs sie diesem Zwecke für alle Zeiten entspreche, so wäre Delbrück's Absicht gewiſs vollkommen erreicht. Allein er hat nicht einmal gezeigt, daſs das, was er unter der Glaubensregel versteht, zu irgend einer Zeit eine Stütze der Kirche gewesen sey, oder auch nur dafür gegolten habe. Es sey uns erlaubt, die gegen seine Vorstellung von dem apostol. Symbolum von den Verf. der Sendschreiben vorgebrachten Gründe, welche wir ganz befriedigend finden, hier in der Kürze mitzutheilen.

a. Das apostolische Alterthum weiſs nichts von ei-

---

damentis hujusmodi uti, secundum mandatum quod dicit: Illuminate vobis lumen scientiae, omnem qui cupit seriem quamdam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum — corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit. — Vgl. auch Augustin. de Doctr. christ. L. III. ed. Erasm. Tom. III. p. 46.

Digitized by Google

ner von Christo selbst geformten Glaubensregel. Wie könnte es aber

α. eine so wichtige Sache verschweigen, wenn sie wirklich vorhanden gewesen wäre? Tertullian leitet zwar die reg. fidei von Christo ab, aber offenbar nur insofern, als ihr innerer Grund der von Christo selbst gepflanzte Glaube ist, ihr Lehr-Inhalt nach dem Zeugnisse der Schrift und der sonstigen Tradition in der Kirche ursprünglich von Christo herrührt und sie sich an das von Christo im Evangelium vorgeschriebene Taufsymbol anschlieſst [6]).

β. Wie wäre es bei einer von Christo oder den Aposteln herrührenden Formel erklärbar, daſs die Kirchenlehrer in der Darstellung des Symbolums so vielfältig von einander abweichen, ja daſs ein und derselbe Schriftsteller (z. B. Tertullian), bei welchem es mehrere Male vorkommt, es bald so giebt, bald anders [7])?

b. Was das Verhältniſs der Glaubensregel zur Schrift anlangt, so hat man

α. derselben nie eine von dem Ansehen der Schrift unabhängige Autorität zuerkannt; denn 1. wird die Inspirazion der Schrift auf's unzweideutigste behauptet, der Inspirazion der Glaubensregel dagegen mit keiner Silbe gedacht [8]). — 2. der Inhalt der Glaubensregel wird aus der Schrift nicht nur

---

6) Lücke p. 189. f. Anm. vgl. p. 178.

7) Nitzsch p. 52. Lücke p. 131. f. Vgl. Theolog. Studien und Kritiken, herausgeg. von Ullmann und Umbreit. Bd. I. St. 3. p. 642. f.

8) Lücke p. 134. f. 151. f. Vgl. Nitzsch p. 55, wo er die Nichtinspirazion der Glaubensregel aus ihrer Form zu beweisen sucht.

Digitized by Google

erläutert, sondern auch bewiesen (z. B. von Irenaeus und Origenes [9]) — 3. dasselbe erhellt aus der Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols, welche lehrt, daſs es ursprünglich (vergl. Justinus Mart.) nur aus wenigen biblischen Worten bestand, und erst nach und nach im Streite mit den Ketzern aus der Schrift vervollständigt wurde [10]).

β. Wenn demungeachtet auf der andern Seite das Symbol als Norm der Auslegung der heil. Schrift betrachtet wird, so ist dieſs nur so zu verstehen, daſs jede weitere Lehrentwicklung der Glaubensregel, „als dem allgemein gültigen Ausdruck des allgemeinen klar gewordenen christlichen Bewuſstseyns von den in dem Schriftworte enthaltenen und mit unweigerlicher göttlicher Autorität beglaubigten Grundlehren des Christenthums, durchaus analog seyn und darin ihre Basis haben müsse [11]).“ Wie lieſse sich sonst begreifen, daſs 1. dieselben Väter, welche die Glaubensregel so hoch stellen, sie selbst der Erläuterung und Vervollständigung aus der Schrift bedürftig glauben? [12]) — 2. daſs sie sagen, die Summe des Glaubens sey deutlich in der Schrift enthalten, und daher die Glaubensregel bald ganz (Irenaeus. IV. 52.), bald einem groſsen Theile nach mit Schriftworten geben [13])? — 3. daſs sie die Schrift die Gebärerin der Wahrheit (Clem. Alex.), instrumentum doctrinae (Tertull.), die vier Evangelien

9) Lücke p. 132. 135. f. 150. f.
10) Nitzsch p. 53. Lücke p. 182, 193. f.
11) Lücke p. 137. Vgl. p. 151. f. 169. u. a. St.
12) Nitzsch p. 58. Lücke p. 176.
13) Nitzsch p. 76. f. Lücke p. 150, 166.

Digitized by Google

die Säulen der Kirche (Iren.) nennen, und ausdrücklich behaupten, ohne Unversehrtheit der Schriften wäre den Rechtgläubigen auch die Unversehrtheit der Lehre nicht zu Theil geworden? [14]) — 4. und endlich, daſs sie lehren, der Beweis über die heil. Schrift müsse aus der Schrift selbst geschöpft werden? [15])

B. Noch leichter war es für die Verf. der Sendschreiben, darzuthun, daſs die Glaubensregel, wenn sie auch je als Fundament einer kirchlichen Gemeinschaft betrachtet worden wäre, mit keinem Fuge ein felsigter Grund genannt und als solcher der protestantischen Kirche empfohlen werden könne. Mit Recht bemerken sie in dieser Beziehung

1. daſs überhaupt eine Satzung, als solche, weder aus dem Herzen kommen, noch in das Herz dringen, weder ein Geschöpf des lebendigen Geistes, noch eine Leiterin der lebendigen Geistesmittheilung seyn könne, daſs sie nichts weiter als ein mündlich fortgepflanzter Buchstabe sey [16]).

2. daſs nicht nur der Ursprung der Glaubensregel völlig ungewiſs, sondern auch bei der Verschiedenheit der Formen, unter welchen sie im christlichen Alterthume vorkomme, unmöglich auszumitteln sey, welches Symbol den Vorzug verdiene, indem, was der Eine an einer bestimmten Form (z. B. der römischen) lobenswerth finde, dem Andern tadelnswerth erscheine [17]).

---

14) Lücke p. 160. 170. 178.

15) Lücke p. 170,

16) Nitzsch p. 33. ff.

17) Sack p. 15 f. Nitzsch p. 35. 59 f. Lücke p, 197.

Digitized by Google

3. Daſs die Glaubensregel um ihrer Kürze willen weit mehr der Auslegung bedürfe, als die h. Schrift, in welcher Eins das Andere verstehen helfe; [18])

4. daſs sie über manche wesentlichen Lehren des Christenthums gar nichts bestimme [19]) und sich namentlich

5. gegen Lehrsätze gleichgültig verhalte, welche die protestantische Kirche festhalten müsse, wenn sie sich selbst nicht aufgeben wolle. [20])

Nachdem auf diese Weise die Unzulänglichkeit der Glaubensregel dargethan war, hatten die Gegner D's noch den positiven Beweis zu führen, daſs die Schrift der ihr von der protestantischen Kirche zugeschriebenen Bestimmung, einzige Richterin in Glaubenssachen zu seyn, entspreche. Wie dieſs geschehen sey, wollen wir nun etwas genauer untersuchen. Delbrük's Angriffe waren zunächst gegen die Aechtheit der Schrift und gegen ihre Fähigkeit, die Kirche zu schaffen und zu erhalten, gerichtet. Die Aufgabe seiner Gegner war also, zu zeigen, daſs das N. T. nicht nur seinen Hauptbestandtheilen nach Werk der unmittelbaren Jünger Jesu sey, sondern daſs es auch jene glaubenerzeugende Kraft besitze, welcher die Kirche ihr Bestehen verdanke.

I. Einer in's Einzelne gehenden Beweisführung für die Aechtheit der Schrift konnten sie sich um so mehr überheben, als es sich nur darum handelte, ob die Grundlagen des Christenthums mit Sicherheit aus der Schrift geschöpft werden können, und

18) Nitzsch p. 55 ff. Lücke p. 208 f.

19) Nitzsch p. 60. Vgl. was schon Calov gegen Calixt bemerkt. Walch a. a. O.

20) Nitzsch p. 60 f. Lücke p. 198.

Digitized by Google

als sie von der — unstreitig richtigen — Ueberzeugung ausgiengen, daſs sich der Schriftglaube nicht auf dem Wege historischer Untersuchung erzeuge.[21]) Sie begnügten sich demnach, aufmerksam zu machen auf das fortlaufende Zeugniſs aller Jahrhunderte,[22]) auf die Resultate der in der protest. Kirche seit ihrem Entstehen geübten Kritik,[23]) und vor allem hinzuweisen auf das Testimonium Spiritus Sancti, als die erste Quelle unseres Glaubens an die Göttlichkeit der Schrift,[24]) und auf die Uudenkbarkeit, daſs „der heil. Geist der Wahrheit je könnte zugegeben haben, daſs eine Schrift in der Christenheit Ansehen gewonnen hätte, als enthielte sie authentisches Gotteswort, und wäre doch nichts als eiteles Menschengedicht.“ —[25])

Wir können nicht umhin, hier unsere völlige Zustimmung auszusprechen in Beziehung auf das, was über das Zeugniſs des heil. Geistes im Gegensatz gegen den historisch-exegetischen Beweis für die Aechtheit und Theopeeustie der neutestamentlichen Schriften besonders von Dr. **Nitzsch** gesagt ist; und glau-

---

21) Nitzsch p. 68.

22) Nitzsch p. 61 f. Sack p. 9. Lücke p. 190 f. 194 f. Vergl. Zeitschrift für gebildete Christen, herausgeg. von Gieseler und Lücke. Heft I. S. 76 ff.

23) Lücke p. 203.

24) Nitzsch p. 69 ff. Sack p. 9. Vgl. Lücke in der Zeitschrift für gebildete Christen. Heft I. S. 83.

25) Lücke p. 201. Vgl. Augustin. Confess. L VI. Opp. ed. Erasm. Tom. I. p. 111: Cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem, et ob hoc nobis opus esset autoritate sanctarum literarum, jam credere coeperam, nullo modo te (Domine!) fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes jam terras autoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses.

Digitized by Google

ben ein Hauptverdienst der neueren Theologie darin erkennen zu müssen, daſs sie den Weg der trockenen Demonstrazion, welche in göttlichen Dingen nie Ueberzeugung zu wecken im Stande war, verlassen und zu der Erkenntniſs geführt hat, daſs, wenn der Inhalt der Schrift nicht für sich selbst spreche, man vergebens nach einer andern Beglaubigung sich umsehe. Indem wir aber zu dieser Ansicht uns bekennen, wollen wir der historischen und exegetischen Kritik keineswegs ihren Werth absprechen. Wir behaupten nur so viel: Wenn uns die Aufgabe würde, einen Unglaubigen von der Göttlichkeit der im N. T. niedergelegten Lehre zu überzeugen, so würden wir bei unserem Bekehrungsversuche nicht so zu Werke gehen, daſs wir zuerst die Authentie der neutestamentlichen Schriften und die historische Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser zu erweisen suchten und dann folgendermassen zu schlieſsen fortführen: Ist der Inhalt des N. Testaments überhaupt historisch wahr, so ist es auch wahr, daſs Christus seine Lehre für eine göttliche ausgegeben und seinen Jüngern den heil. Geist verheissen hat, der sie in alle Wahrheit leiten werde, und diesen Aussprüchen Christi müssen wir Glauben schenken, weil er weder ein Betrüger, noch Schwärmer, sondern ein höchst rechtschaffener und höchst verständiger Mann war, weil Gott selbst auf eine augenscheinliche Weise sich für ihn erklärt hat, weil seine Lehre — der Geschichte zufolge — den Bedürfnissen des Geistes und Herzens entspricht, oder, wie Andere lieber, aber minder angemessen, sich ausdrücken würden, weil sie ganz vernünftig ist u. s. w.; — mithin müssen wir auf die Autorität Christi hin seine Lehre für göttlich und die Schriften seiner Jünger für inspirirt halten. Wir würden, sage ich, — so weit wir

Digitized by Google

entfernt sind, die wissenschaftlichen Verdienste derer, welche auf solche Weise die Apologetik behandelten, geringzuschätzen — nicht so zu Werke gehen, indem wir befürchteten, mehr dem Zweifel als der Ueberzeugung vorzuarbeiten. Unmöglich können nämlich einem nur einigermaſsen des Nachdenkens fähigen Geiste die mancherlei Schwierigkeiten entgehen, mit welchen eine solche Argumentazion schon in ihren Prämissen zu kämpfen hat. Während er nun an der Lösung einzelner Schwierigkeiten sich zerarbeitet, und, weil er ohne Glauben räsonnirt, immer wieder auf neue Räthsel stöſst, verliert er das groſse Ganze aus den Augen, das allein im Stande gewesen wäre, den Eindruck des Göttlichen in ihm zurückzulassen. Gesetzt aber auch, daſs auf dem angegebenen Wege wirklich der Glaube sich bilden könnte, was liegt am Ende dem Christen, als *solchem*, daran, von wem die neutestamentlichen Schriften verfaſst sind; was Wunder für die Göttlichkeit einer Lehre beweisen, wie man sich die Inspirazion der Apostel zu denken hat u. s. f., *wenn sich der Inhalt der Schrift seinem Gemüthe unmittelbar als göttlich bewährt*? Alles kommt doch zunächst darauf an, daſs man *glaube*; ist nun dieſs auf eine einfachere und sicherere Weise zu bewirken, als durch Aufzählung jener sogenannten Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums, so kann nicht mehr die Frage seyn, welche Methode vorzuziehen sey. Die einfachere und sicherere Methode ist aber die, welche Christus selbst Ioh. VII, 17. empfiehlt, und welche tiefer denkende Männer zu allen Zeiten empfohlen haben. [26]) „Menschliche Din-

---

26) *Augustinus* de utilitate credendi ad Honoratum. Opp. Tom. VI. p. 99: Quicquid est in scripturis, altum et divinum

Digitized by Google

ge," sagt eben so schön als treffend Pascal, „muſs man erkennen, um sie zu lieben, Göttliche lieben, um sie zu erkennen." Das ist der Schlüssel des gros-

---

est: inest omnino veritas et reficiendis instaurandisque animis accommodatissima disciplina: et plane ita modificata, ut nemo inde haurire non possit quod sibi satis est, si modo ad hauriendum devote ac pie, ut vera religio poscit, accedat. Quod ut tibi probem, multis rationibus et longiore oratione opus est. Agendum enim tecum prius est, ut autores ipsos non oderis, deinde ut ames; et hoc agendum quovis alio modo potius, quam exponendis eorum sententiis et literis Propterea quia si Vergilium odissemus, imo si non eum, priusquam intellectus esset majorum nostrorum commendatione, diligeremus, nunquam nobis satisfieret de illis ejus quaestionibus innumerabilibus, quibus Grammatici agitari et perturbari solent etc. Contra epist. Fundam. cap. 14. Opp. Tom. VI. p. 125: Eos sequamur, qui nos invitant prius credere, quod nondum valemus intueri, ut ipsa fide valentiores facti, quod credimus intelligere mereamur: non jam hominibus, sed ipso Deo intrinsecus mentem nostram firmante atque illuminante. Vgl. epist. 221. Opp. Tom. II, p. 855. Sententt. Opp. Tom. III, p. 1055. Intellectui fides viam aperit, infidelitas claudit. — Luther von der babylonischen Gefängniſs der Kirchen; Werke ed. Walch Th. XIX. S. 128 f. „Durch die Wahrheit (des göttlichen Worts) wird die Seel also gefangen, daſs sie darnach alle Ding urtheilen, aber die Wahrheit sie nicht urtheilen möge, wird doch gezwungen aus unbetrüglicher Sicherheit zu sagen, daſs dieses die Wahrheit sey. Als zum Exempel: unser Verstand giebt sich ehrlich ohne Betrug für, daſs drey und sieben seynd zehen; und kann doch keine Ursach zeigen, warum dieſs wahr sey; und kann dazu nicht geleugnet werden, daſs es wahr sey: nämlich er ist also selbst gefangen, indem er mehr von der Wahrheit gerichtet wird, denn daſs er dieselbe richten sollte. Ein solcher Verstand ist auch in der Kirche durch Erleuchtung des Geistes die Lehren zu urtheilen und zu bestätigen; welchen sie doch nicht kann anzeigen, wiewohl sie denselben ganz sicher hat. Denn gleich-

Digitized by Google

sen Geheimnisses, welches durch kaltes Räsonnement, zu entziffern Tausende vergeblich sich abmühen. —

Verträgt aber dieses praktische Verfahren auch einen wissenschaftlichen Ausdruck? Müssen wir uns nicht

---

wie bei den Philosophen von gemeinen Begriffen niemand urtheilet, sondern die andern werden alle durch sie gerichtet; also ist es auch bei uns von dem Sinn des Geistes, der alle Ding richtet; und er wird doch von niemand gerichtet, 1 Cor. 2, 15." — Tischreden Th. XXII, p. 56: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes, 1 Cor. 2, 14. Darum spricht Christus: Euch ist's gegeben, das ist, der Geist Gottes giebt's euch, daſs ihr's (das Wort Gottes) nicht allein höret und sehet, sondern auch mit dem Herzen erkennet und gläubet; darum ist's euch nun nicht mehr ein Geheimniſs. Aber den andern, die es eben sowohl hören, als ihr, und haben doch den Glauben im Herzen nicht, die verstehens nicht, denen ist's ein Geheimniſs und bleibet ihnen unbekannt." Vgl. p. 39 ff. u. a. St. — Calvin, Instit. L. I. c. 7. ed. Basil. p. 14: Quod autem rogant, unde persuadebimur a Deo fluxisse (Scripturam), nisi ad ecclesiae decretum confugiamus? perinde est ac si quis roget, unde discemus lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro? Non enim obscuriorem veritatis suae sensum ultro scriptura prae se fert, quam coloris sui res albae ac nigrae: saporis suaves et amarae. p. 15: Jam si conscientiis optime consultum volumus, ne instabili dubitatione perpetuo circum ferantur, aut vacillent, ne etiam haesitent ad minimos quosque scrupulos, altius quam ab humanis vel rationibus, vel judiciis, vel conjecturis petenda est haec persuasio (auctorem Scripturae esse Deum), nempe ab arcano testimonio Spiritus. . . Praepostere faciunt, qui disputando contendunt solidam scripturae fidem adstruere. — Man lese das ganze Kapitel! — Lessing theolog. Nachlaſs, Berlin, 1784. Ueber die Herrnhuter. p. 257 ff. besonders p. 264. „Jetzt, da unsere Zeiten — soll ich sagen so glücklich? oder so unglücklich? — sind, daſs man eine so vortreffliche Zusammensetzung von Gottesgelahrtheit

— von solchen Prinzipien ausgehend — mit der Weisung begnügen: suchet euch erst in das Christenthum, wie es in der Schrift enthalten ist, hineinzuleben, dann werdet ihr erfahren, daſs es aus Gott sey? Wir glauben nicht. Der Wissenschaft kommt es zu, in grossen lebendigen Zügen den Inhalt der Schrift darzustellen und seine Uebereinstimmung mit den Bedürfnissen des Menschen nachzuweisen. Ist die Darstellung aus dem Herzen geflossen, so wird sie — einem allgemeinen Naturgesetze zufolge — auch zum Herzen dringen, sie wird, wenn auch keinen festen Glauben, doch ein günstiges Vorurtheil für das Christenthum erzeugen, welches veranlaſst, den empfohlenen Erfahrungsbeweis selbst zu prüfen. Hat die Wissenschaft

---

und Weltweisheit gemacht hat, worin man mit Mühe und Noth eine von der andern unterscheiden kann, worin eine die andere schwächt, indem diese den Glauben durch Beweise erzwingen und jene die Beweise durch den Glauben unterstützen soll; jetzt ist durch diese verkehrte Art das Christenthum zu lehren, ein wahrer Christ weit seltener, als in den dunkeln Zeiten, geworden." Eine Parabel. Less. Werke; Donauöschinger Ausg. Bd. VI. p. 471. Wenn man auch nicht im Stande seyn sollte, alle die Einwürfe zu heben, welche die Vernunft gegen die Bibel zu machen so geschäftig ist, so bliebe dennoch die Religion in den Herzen derjenigen Christen unverrückt und unverkümmert, welche ein inneres Gefühl von den wesentlichen Wahrheiten derselben erlangt haben." Axiomata wider Götze. Ebendas. p. 551: „Was gehen den Christen des Theologen Hypothesen und Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christenthum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlt. Wenn der Paralytikus die wohlthätigen Schläge des elektrischen Funkens erfährt: was kümmert es ihn, ob Nollet, oder ob Franklin, oder ob keiner von beiden Recht hat."

Digitized by Google

auf diese Weise dem Glauben vorgearbeitet, so mag sie immerhin auch dem mehr apagogischen Geschäfte sich unterziehen, welches die frühere Theologie als einzige Aufgabe der Apologetik betrachtete. Es ist dann nicht mehr zu befürchten, daſs die Kritik zu keinem, oder zu einem den Glauben untergrabenden Resultate führe; sie wird ja vom Glauben selbst geübt; und ebensowenig ist zu befürchten, daſs durch einzelne Schwierigkeiten, auf welche die historisch-grammatische Interpretazion des N. Testaments stöſst, unsere Ueberzeugung vom Ganzen uns verkümmert werde. Um mit wenigen Worten unsere Ansicht auszusprechen: Nicht die genaue Bekanntschaft mit den historischen und philosophischen Gründen für die Göttlichkeit der in der Schrift enthaltenen Lehre, nicht die gelehrte Zergliederung dieser Lehre selbst erzeugt in den Menschen die Liebe und den Glauben; sondern, umgekehrt, die Liebe zum Worte Gottes und der Glaube an dasselbe, welche freilich **ohne alle Kenntniſs** seines Inhalts nicht möglich sind, machen uns erst fähig, es im **Einzelnen** richtig zu fassen und als wahr anzuerkennen. *)

---

*) Anm d. Red. Mit der Grundansicht, welche diese Abhandlung ausspricht, wohl verträglich wird die Anerkennung seyn, daſs gerade die aufrichtigste Liebe für das in seinem göttlichen Werthe anerkannte Christenthum die Pflicht auferlegen und zur Herzensangelegenheit machen wird, bis in jedes Einzelnste hinaus es gründlich zu beleuchten, wie kein Einwurf, welcher gegen das Christenthum erhoben wird, ein unwiderleglicher ist. Aus solcher getrosten Sicherheit gieng manches apologetische Verfahren hervor. Und unstreitig dürfen wir uns auch manche geistige Richtungen denken, auf welche es einen gar wohlthätigen Eindruck macht, einer in unbefangener Ruhe angestellten Untersuchung folgen zu dürfen, welche von einem un-

Digitized by Google

Völlig einverstanden sind wir daher mit der oben (p. 7. β.) bezeichneten Denkweise der Kirchenväter, welche unter der Glaubensregel nichts anderes verstanden, als die in der Schrift klar und deutlich enthaltenen Grundlehren des Christenthums, welche die Basis jeder weiteren Lehrentwicklung seyn müsse. Hierbei wird nun freilich vorausgesetzt, daſs

II. Die Schrift wirklich gewisse Lehren unzweideutig vortrage, und daſs sie überhaupt die Fähig-

---

leugbar zuzugestehenden, gleichsam noch so ferne stehenden, historischen Ergebnisse ausgehend, immer neues und neues an sich anreihend oder in sich aufnehmend, am Ende das, um dessen Sicherung gegen die manchfaltigsten Einwürfe es zu thun war, als unantastbar gesichert in Wahrheit vorführt. Wir werden billig genug seyn, zu bedenken, daſs mancher einen scheinbar trocknen Weg der Rechtfertigung betretende Apologete den Ausdruck seines von innigstem Gefühle der Göttlichkeit des innern Werths des Christenthums durchdrungenen Gemüthes zunächst mit Mühe zurückhielt, um ganz von dem Standpunkte des Gegners aus das Unhaltbare seiner Einwendungen nachzuweisen, gewiſs von der Einbildung sehr weit entfernt, als ob er, dem Gegner sich anbequemend, eben damit den wichtigsten Haltpunkt des Christenthums sicherte. Dagegen werden freilich wieder anders gerichtete Geister eher dadurch gewonnen und befriedigt werden, wenn der allgemeine Eindruck, welchen das Christenthum auf das Gemüth nach seinen heiligsten Bedürfnissen unabweislich macht, recht lebendig und aus der Fülle eigner Ueberzeugung geltend gemacht, und nun dieser allgemeine Eindruck in Anspruch genommen wird, um, von ihm aus, jedem Einzelnen, welches die Prüfung verlangt, seine Stelle anweisen zu können. Daſs aber genügende, aus Gründen geschöpfte, Verständigung über jedes Einzelnste nicht darf abgewiesen oder umgangen werden, darüber kann kein Streit obwalten. Das Christenthum muſs, erkennbar für Jeden, als siegreich über jeden Zweifel dargestellt zu werden vertragen.

keit besitze, den Glauben und durch den Glauben die Kirche zu schaffen. Beides wird von Delbrück geläugnet. Er beruft sich theils (A) auf die Beschaffenheit der schriftlichen Mittheilung überhaupt und der neutestamentlichen Schriften insbesondere, theils (B) auf die Folgen, welche die normative Geltung der Schrift für die protestantische Kirche bisher gehabt und in Zukunft haben werde.

A. a. Die Schrift, meint er, könne schon als Schrift kein Werkzeug der Geistesmittheilung seyn. Hören wir ihn selbst. „In der Natur sprachlicher Mittheilung liegt es, daſs sie die beabsichtigte Wirkung nur hervorbringen kann, wenn sie in lebendiger mit Geberde begleiteter Rede aus dem Munde des Sprechenden durch Ohr und Auge unmittelbar in das Herz dringt dessen, an den sie sich richtet. In der That ist von dem gesprochenen Worte das geschriebene nicht ein Abbild, sondern ein Schattenbild. Hiezu kommt, daſs die mündliche Gedankenmittheilung, als eine rein persönliche, den Sprechenden in den Stand setzt, mit dem Hörenden in Wechselwirkung zu treten, seinen Vortrag den Verhältnissen anzubequemen, die erfolgende Wirkung desselben mit der beabsichtigten zu vergleichen, etwa entstehende Miſsverständnisse auf der Stelle zu berichtigen, erhobene Einwürfe zu widerlegen; wogegen das geschriebene und veröffentlichte Bücherwort unstät und flüchtig in der Welt umherirrt, und unter allerlei Leute kommt, unkundig, zu wem es sprechen, und vor wem es schweigen soll, unfähig gegen Verunglimpfungen sich zu schützen." — Wir übergehen den hieran sich anschlieſsenden exegetischen Beweis, daſs Christus und die Apostel selbst der mündlichen Mittheilung den Vorzug vor der schriftlichen gegeben, worüber Lücke p. 186 ff. Anm. das Nöthige

bemerkt hat, als minder wichtig, und beeilen uns, dasjenige mitzutheilen, was die Verfasser der Sendschreiben gegen die Delbrück'sche Argumentazion im Allgemeinen vorgebracht haben. Sie geben vorerst zu, daſs nicht die Schrift, wenigstens nicht die Schrift allein, die Kirche hervorgebracht habe, sondern „die Verkündigung des göttlichen Worts und die Gnade des heil. Geistes." 27) Aber, bemerken sie nun weiter, die Verkündigung des Worts war schon zur Zeit der Apostel nothwendiger Weise nicht bloſs eine mündliche, sondern auch eine schriftliche, 28) und Delbrück setzt einen heidnischen Begriff von Inspirazion voraus, wenn er sagt, es frage sich, ob die den Aposteln eigenthümliche Begeisterung auch bei dem Schreiben so wirksam gewesen sey, wie bei dem mündlichen Vortrage. 29) „Die Theopneustie der alttestamentlichen Schrift wird von Christo und den Aposteln auf's bestimmteste behauptet. Sollen wir annehmen, der heil. Geist sey im A. B. stark genug gewesen, sich in dem unvollkommenern Organ der schriftlichen Rede zu offenbaren, im N. B. aber nicht, oder im A. B. sey die schriftliche, im N. die mündliche Rede geeigneteres Werkzeug seiner Mittheilungen gewesen?" 30) „Das geschriebene Wort war nothwendig, nicht um in seinem Geschriebenseyn den Glauben zu erzeugen, sondern um die ursprüngliche Gestalt des Worts zu erhalten," was bei bloſs mündlicher Fortpflanzung nicht möglich gewesen wäre. 31) An die Schrift, als die ein-

---

27) Sack p. 7 f. Nitzch p. 37 ff. Lücke p. 184.
28) Sack p. 8. Lücke a. a. O. Vgl. p. 160 ff.
29) Nitzsch p. 63. Vgl. Lücke p. 186.
30) Lücke p. 188 f. Vgl. Sack p. 12 f.
31) Sack p. 8.

Digitized by Google

zige treue Bewahrerin des ursprünglich in lebendiger Rede verkündigten Gottesworts, muſsten sich, als die mündliche Predigt der Apostel aufgehört hatte, die Wirkungen des Geistes anknüpfen; und nicht als ein untaugliches Werkzeug für den göttlichen Geist darf die Schrift betrachtet werden; denn, was sie enthält, sind keineswegs steife Satzungen und trockene Begriffsbestimmungen, sondern begeisterte Reden und treue Schilderungen von Begebenheiten. „Wer hat die paulinischen Briefe gelesen, ohne den Apostel lebendig und in der ganzen Fülle aller Abstufungen der Geistesäusserung vor sich zu haben und ohne an ihm die eigenthümliche einzige Beredsamkeit zu erfahren, welche schon Augustinus zu charakterisiren versucht? Und besitzen wir nicht in den Reden Jesu und der Apostel überall solches, was eher gesprochen als geschrieben wurde? Sind somit nicht die Leser in das ursprüngliche Verhältniſs der Jünger zurückversetzt, welche es an sich erfuhren, daſs Jesus Worte des ewigen Lebens hatte, oder in die Lage derer, welche nach der Ausdrucksweise der Apostelgeschichte das Wort des Herrn hörten, und denen Gott das Herz dabei öffnete?" — 32) Nur im Vorbeigehen berühren die Verfasser der Sendschreiben die Behauptung Delbrück's, daſs die schriftliche Mittheilung leichter miſsverstanden werde, als die mündliche. 33) Und mit Recht; denn wenn auch die Voraussetzung richtig ist, so beweist sie doch nur so viel, daſs, so lange die Apostel lebten, die mündliche Rede ihren Zweck sicherer erreicht haben mag, als die schriftliche, nicht aber, daſs die mündliche T r a d i z i o n vor der schriftlichen den Vor-

32) Nitzsch p. 64 ff.
33) Lücke p. 188. Anm.

zug verdient. Desto ausführlicher widerlegen sie, besonders Dr. Nitzsch,

b. den der heil. Schrift gemachten Vorwurf der Undeutlichkeit und inneren Disharmonie, nebst den Folgerungen, welche hieraus gezogen werden.

α. Zum Erweis der Deutlichkeit der Schrift wird Folgendes geltend gemacht:

1. „Sie bedient sich der Form des lebendigen Vortrags, nicht des systematischen noch des aphoristischen, und zwar des lebendigen Vortrags von allen Arten, des Gesprächs, der Erzählung, des Gleichnisses u. s. w."

2. „Sie wendet weder bloſs Lehre, noch bloſs Geschichte an, sondern verbindet dieses auf's innigste. Auf diese Weise müssen die mehrsten und wesentlichsten Momente der ursprünglichen Offenbarungs-Geschichte, vermöge der Einheit und Gleichheit alles menschlichen Volkslebens, aller menschlichen Denk- und Sprachweise, einer unvergleichlich vollkommenen Vergegenwärtigung fähig seyn."

3. „Hiezu kommt, daſs die Schrift, indem sie eine heilige Weltgeschichte umfaſst, das Ganze derselben in der erkennbarsten Folge darstellt, wo bald das Folgende aus dem Früheren, bald dieses aus jenem volles Licht erhält; und daſs denn doch die lange Reihe der Entwicklung in der andächtigen Reflexion sich in sehr einfachen Gegensätzen, als Schöpfung und Erlösung, Ursprung und Fall, Natur und Gnade, Gesetz und Gnade, Werke und Glauben, Fleisch und Geist, Christus und Belial u. s. w. zusammenfassen läſst."

4. „Die Schrift spricht nicht allein mit jener zweifellosen Unbedingtheit des Worts Gottes, die schon darum die Dinge so klar macht, weil sie dieselben

ſo gewiſs macht, ſondern auch um ſo deutlicher im Einzelnen, weil ſie weiſs, daſs ſie überhaupt einen beſeligenden und befriedigenden Aufſchluſs über die Welt dem Menſchen zu gewähren hat; und der Leſer, je empfänglicher und aufgeſchloſſener in Wahrheit er iſt, erkennt, daſs er ſelbſt mit ſeinem ganzen Sein und Leben in jenen Gegenſätzen ſchwebet, und daſs zu ihm ſelbſt und von ihm und für ihn geredt und bezeugt iſt, vollzogen und verheiſſen, was er lieſet." 34)

5. „Es war einſtimmige Meinung der alten Kirche, daſs alles zur Erzeugung des wahren ſeligmachenden Glaubens und des chriſtlichen Lebens Erforderliche klar und deutlich in der heil. Schrift ausgedrückt ſey, wiewohl dieſelbe auch Dunkelheiten und Zweideutigkeiten habe, oder vielmehr Tiefen, in welche man nur in dem Maaſe eindringe, in dem man den Eingang von dem Deutlichen her folgerecht genommen habe." 35)

β. Der von den Widerſprüchen der Schrift hergenommene Einwurf wird durch folgende Gründe beſeitigt:

1. „Entweder haben die Apoſtel in der erkennbaren Einheit des ſie überwältigenden und erneuernden Geiſtes Chriſi auch geſchrieben, oder es iſt zu vermuthen, daſs ſie ſchon mündlich Verſchiedenes und Uneinbares gelehrt haben."

2. „Aber dieſer Fall iſt nicht anzunehmen, ſonſt würde die hiſtoriſche Einheit des Urchriſtenthums und des Chriſtenthums überhaupt, das nie verläugnete Bewuſtſein der altkatholiſchen Kirche, von der eini-

34) Nitzſch p. 82—84.

35) Nitzſch p. 76. Vgl. Sack p. 14. Lücke p. 206 f.

Digitized by Google

gen apostolischen abzustammen, eine unbegreifliche Erscheinung seyn."

3. „Daher ist auf der einen Seite an sich wahrscheinlich, daſs, was von Einigen als Widerstreit unter den ächten Lehren der Apostel aufgefaſst wird, nur eine sich ergänzende Mannigfaltigkeit der Betrachtungsarten, und was Andere für Differenz zwischen Christus und den Aposteln halten, nur eine verschiedene Entwicklungsstufe der Offenbarung in Christo sey; auf der andern aber ist es Sache der entschiedenen Erfahrung bei denen, die sich zur evangelischen Kirche aus gründlicher Ueberzeugung halten, daſs die verschiedenen Berichte (der Evangg.) einen Einigen Heiland, ein einiges Christusleben und Wesen darstellen."

4. „Das Bewustsein aber von solcher Einigkeit der Schriften wird dadurch nichts weniger als aufgehoben, daſs die Verfolgung derselben bis in die letzten Entwicklungen jeder Thatsache oder Lehre eben so unvollendet als die Auslegung selbst bleibt." 36)

B. Gegen die Tauglichkeit der Schrift, höchste Glaubensregel zu seyn, soll nun aber, nach Delbrück, auch der Erfolg sprechen. Die Ungebundenheit der Auslegung, meint er, habe die Glaubenseinheit vernichtet und drohe der protestantischen Kirche den Untergang. Die Verfasser der Sendschreiben erwiedern:

a. Wollte man sich gegen diesen Einwurf bloſs defensiv verhalten, so lieſse sich sagen: besser keine Glaubenseinigkeit, als eine unwahr begründete. 37) Allein es kann

---

36) Nitzsch p. 73—75.

37) Nitzsch p. 91. Vgl. was schon Töllner über diesen Gegenstand bemerkt: Unterricht von symbolischen Büchern. p. 56 ff.

b. dargethan werden, daſs die Kirche nicht nur α) von der Freiheit der Auslegung nichts zu befürchten hat, sondern auch β) in ihr ein Gut besitzt, das durch Glaubens- und Lehrvorschriften nicht ersetzt werden kann.

α. 1. Wie es sich auch mit der angeblichen Glaubensverschiedenheit in der protestantischen Kirche verhalten mag, gewiſs ist, daſs die Kirche noch historisch besteht; dieſs geht hervor „aus den den Staatsverfassungen und Verhandlungen zu Grunde liegenden Unterscheidungen, aus den literarischen und sonstigen Prozessen zwischen Römischkatholischen und Protestanten, aus der Identität der Bekenntniſsschriften (?), aus den Unionsurkunden, aus dem Lehrbestand bei der groſsen Mehrzahl der Gemeinden und Mitglieder (?) und aus dem in allen Welttheilen bestehenden Ineinandergreifen der Missionen und Bibelgesellschaften. Wie fest in ihren Gründen muſs eine Glaubensgemeinschaft seyn, welche so viele Zerwürfnisse, die während ihres Bestehens schon eintraten, nicht verhüten wollte, aber bestehen konnte und wirklich überstand und übersteht!"[38])

2. Die Verschiedenheit der gelehrten Auslegungen ist weder so bedeutend noch so gefährlich, als Delbrück voraussetzt. „Die protestantische Exegese kennt nicht nur ihre Aufgabe, sie weiſs und hat auch den Weg, sie zu lösen; und bereits hat der ununterbrochene, gemeinsame Fleiſs die Aufgabe so weit gelöst, so viel unverlierbares exegetisches Gemeingut erworben, die Regeln der Kunst so gefestigt und ihre Anwendung so gesichert (?), daſs, wie weit das Ziel

38) Nitzsch p. 92f. Vgl. Lücke p. 199.

Digitized by Google

auch noch entfernt seyn mag, der Fortschritt dahin doch gewiſs ist, und die Einheit und Gewiſsheit der Auslegungen immer mehr zunimmt. Ueberhaupt aber ist wohl zu bedenken, daſs die gelehrte Auslegung in der protestantischen Kirche zu keiner Zeit einen solchen Einfluſs auf Lehre und Leben der Kirche ausgeübt hat und ausüben kann, daſs Irrthümer derselben im Einzelnen Lehre und Leben unmittelbar ungewiſs machen und völlig in Irrthum führen könnte. (Vgl. p. 22. nr. 5.) Zudem berührt die Differenz in der Auslegung selbst jetzt meist nur solche Stellen, durch deren verschiedene Erklärung keine Grundlehre wesentlich verletzt wird."[39]) „Schon einmal hat die Schrift einen in der Christenheit um sich greifenden Razionalismus (eines Basilides, Valentin, Marcion,) überwältigt; schon einmal hat sie in unserer Kirche zu dem praktischen Geiste der Reformazion, der unter dogmatischen Streitigkeiten zu verschwinden drohte, zurückgeführt. (Arndt, Spener, Franke). So wird sich denn auch in Zukunft das Schriftprincip als reformatorisch und konservatorisch zugleich erweisen. Ja schon jetzt erweist es sich so: in dem allmähligen Verschwinden des Moralismus sowohl, als in der Abrogirung des früheren anmaaslichen Supranaturalismus, der auf einer unerwiesenen Theorie der Inspirazion beruhte."[40]) *)

---

39) Lücke p. 204 — 207.

40) Nitzsch p. 96 — 99.

*) Anm. d. Red. Dem Moralismus ist eigentlich der Supranaturalismus nicht entgegengesetzt, indem letzterem nicht wird vorgeworfen werden können, daſs er jemals den Werth des Strebens des Menschen nach Heiligung herabsetzte, oder gegen dessen Unerläſslichkeit sich gleichgültiger erklärte. Es dürfte sich viel-

Digitized by Google

β. 1. „Christus selbst wollte eine Kirche, in welcher lebendige Wechselwirkung zwischen dem Aeuſsern und Innern stattfände; jenes, das die Kirche erzeugende Evangelium allein ausgenommen, sollte beweglich und bildsam und der beständigen Reinigung und Erneurung aus diesem zugänglich seyn. Wäre dieſs nicht sein Wille gewesen, welch ein ganz anderes erstes Christenthum müſste es dann gegeben haben."[41])

2. „Das Schwanken, welches durch den obersten Grundsatz unserer Kirche möglich wird, ist unstreitig bei weitem einem Zustande vorzuziehen, der uns, ohne daſs wir auch nur die Abnahme des inneren Christenthums gewahr werden, in der blühenden und vollen, oder festen und steifen Kirchlichkeit bestehen läſst."[42]) Ja, die Differenz in der Auslegung ist im-

---

leicht umgekehrt nachweisen lassen, daſs, wo der Supranaturalismus als solcher sich geltend zu machen Anlaſs hatte, auch der gröſsere sittliche Ernst auf seiner Seite stund. Als seine Aufgabe betrachtete er immer, das Ansehen des göttlich Geoffenbarten den Anmaasungen des menschlichen gegenüber zu sichern. Es mag seyn, daſs er hier, bis er zu geschiedenem Bewuſstseyn des Erforderlichen sich durcharbeitete, hie und da Kleinlichteres festhielt, das ihm für seinen Zweck nothwendig schien. Allein, wenn in dieser Beziehung auch eine Zeit lang ein zu ängstlicher Inspirations-Begriff die Geister gefangen hielt, so wird der Geist des Supranaturalismus, welchem auf der Stufe der damaligen Entwickelung selbst die Gegensätze jene Theorie als wesentlich erscheinen lieſsen, nicht eben als ein anmaaslicher aus diesem Grunde dürfen bezeichnet werden. Der Geist des wahren Supranaturalismus ist immer — seiner Natur nach — das Gegentheil der Anmaaslichkeit.

41) Nitzsch p. 93. Vgl. Lücke p. 201.

42) Nitzsch p. 95.

Digitized by Google

mer nur (wenn sie nicht rein willkührlich ist, in welchem Falle sie keine Beachtung verdient) ein natürliches Produkt manchfaltiger Forschungen und Gaben im Streben nach Wahrheit, und insoferne führt sie — nicht als ein unvermeidliches Uebel, sondern als ein Werk des guten Geistes — sicherer, als alle äussern Satzungen, zu jener höheren ewigen Einheit, welche für den freien menschlichen Geist in der Wissenschaft allein gilt, aber immer nur der Lohn ist und die Spitze ehrlich durchgekämpfter Verschiedenheit."[43] *)

3. „Mit Lust und Liebe in der protestantischen Kirche seyn, ist Sache des Vertrauens auf ihren gött-

43) Lücke p. 207.

*) Anm. d. Red. „Zu jener höhern ewigen Einheit, welche in der Wissenschaft allein gilt etc." Wohl auch manchen andern mögen diese Worte samt der damit ausgesprochenen Hoffnung nicht deutlich genug seyn. Eine nur in der Wissenschaft geltende Einheit würde der Religion wenig frommen, und eine nur in der — gleich aller menschlichen — zeitlichen Wissenschaft geltende Einheit schwerlich eine ewige seyn. Die vom wahren Geiste des Evangeliums in Dienst genommene Wissenschaft wird zur Verständigung über den einzig wahren Sinn der biblischen Stellen helfen, und wird hiezu helfen um so mehr, je mehr der Geist sich der Befangenheit durch das Menschliche der Wissenschaft entschlägt. Unleugbar aber sieht gerade hier auch oft in Einfalt ein kindlich Gemüth, was kein Verstand der Verständigen sieht. Und die Verständigung wird nicht ein Vorbehalt der Wissenschaft bleiben dürfen, sondern Gemeingut aller Genossen der christlichen Gemeinschaft werden sollen. Denn eine nur der Wissenschaft zugängliche Wahrheit, wenn eine solche sonst denkbar seyn sollte, würde auf keinen Fall eine christliche seyn können. Christenthum kann zwar Gegenstand der Wissenschaft seyn; eben darum keine Wahrheit desselben nur geltend in der Wissenschaft.

lichen Grund, nicht des menschlichen Rathens. Die Stiftung einer symbolischen Revisionsbehörde (wie Delbrück sie vorschlägt), welche alle 30 oder 40 Jahre zu sprechen, ja sogar den weitern Lehrkanon auf's neue zu bestimmen hätte, wäre ein gewaltiges Vorgreifen und Eingreifen in die Lebensentwicklung, und in den Augen Aller, die Lehre und Lehrausdruck nie genug zu unterscheiden vermögen, ein Spott über die Wahrheit und die Kirche selbst." 44) „Zudem hat die Geschichte das Unheil dogmatischer Synoden hinlänglich in's Licht gesetzt. Der Geist der Wahrheit selbst ist es, der täglich, ja stündlich unter uns seine Synoden hält und seine Vereinbarungen trifft. Ihm vertraut die protestantische Kirche, daſs er je länger je mehr den Irrthum und Zwist bannen, das volle Verständniſs des göttlichen Worts Allen öffnen, und so die Einheit und Gewiſsheit schaffen werde, die allein einzig und gewiſs ist." 45)

Werfen wir einen beurtheilenden Blick auf diese Vertheidigung des Schriftprinzips, so tritt uns als eine höchst erfreuliche Erscheinung der ächt protestantische Geist entgegen, aus welchem sie geflossen ist. Das Vertrauen auf die Kraft des göttlichen Wortes und Geistes, das sich hier ausspricht, erinnert es nicht unwillkührlich an jene jugendliche Begeisterung für das wiedergefundene Gotteswort, welche beim Entstehen unserer Kirche die Gemüther erfüllte; giebt es nicht einen neuen dankenswerthen Beleg für die Rückkehr unserer Zeit zu jenem reinen und kräftigen Schriftglauben, der — wir können es nicht läugnen — zum

44) Nitzsch p. 95. Vgl. Augusti in dem der Delbrück'schen Schrift angehängten Sendschreiben, p. 218 f. Lücke p. 200.

45) Lücke p. 199 f. Vgl. Sack p. 14.

Digitized by Google

groſsen Nachtheil unserer Kirche eine geraume Zeit hindurch, besonders unter Gebildeten und Halbgebildeten, eine seltene Erscheinung geworden war. Ja, wir sehen es, unsere Zeit ist von einem reformatorischen Geiste beseelt, aber — Gott lob! — nicht mehr von jenem mit erborgtem Lichte sich brüstenden Dämon, der „das Christenthum aus der Welt hinausreformiren möchte,"[46]) sondern von dem göttlichen Geiste der Wahrheit, dessen Licht zwar in Einzelnen, wie dieſs immer in Uebergangsperioden der Fall ist, sich noch trüb reflektirt, aber eben vermöge seines göttlichen Ursprungs auch das Dunkle nach und nach erhellen wird. Doch gerade diese jedem unbefangenen und vom Christenthume geläuterten Sinne sich aufdringende Wahrnehmung ist es wohl, was die Gegner Delbrück's — wie es scheint — etwas zu leicht hinweggehen lieſs über die Differenz der Schriftauslegung und ihren Einfluſs auf die christliche Lebensgemeinschaft. So wenig sich nämlich daran zweifeln läſst, daſs der Schrift in Beziehung auf die Hauptlehren eine Klarheit und Deutlichkeit zukomme, vermöge welcher unter Urtheilsfähigen kein Streit darüber entstehen kann, was Christenthum sey; eben so wenig läſst sich auf der andern Seite verkennen, daſs die Zahl der Urtheilsfähigen etwas sehr Zufälliges, weder durch „menschliches Rathen" noch durch

46) Es würde uns leid thun, wenn man diesen von Harms (Thesen p 20.) entlehnten Ausdruck ausschlieſslich, oder auch nur vorzugsweise auf die sogenannte Vernunfttheologie beziehen wollte. Es giebt einen Offenbarungsglauben, der gewiſs um nichts besser ist, als der inhaltsleerste Vernunftglaube. Und niemand erkennt wohl williger, als wir, die Verdienste an, welche einzelne razionalistische Theologen um eine glaubensarme Zeit sich erworben haben.

den göttlichen Geist schlechthin zu Bestimmendes sey. Und wenn nun auch unsere Zeit der Urtheilsfähigen mehrere besitzen sollte, als manche andere, so kann es doch der Kirche nicht gleichgültig seyn, was da oder dort von Einzelnen gelehrt und in die Ueberzeugung der Hörenden aufgenommen werde. Denn gesetzt auch, daſs eine falsche Lehre nicht unmittelbar einen nachtheiligen Einfluſs auf das Leben gewinne, so wird sie doch, sobald ihr Widerspruch mit der Schriftlehre oder mit der Predigt christlich gesinnter Lehrer erkannt ist, in dem Glauben Ungebildeter eine klägliche Verwirrung anrichten. — Den Beweis, wie schädlich für das christliche Leben einer Gemeinde sowohl das Miſstrauen gegen ihren Lehrer, als das Miſstrauen gegen die heilige Schrift sey, wird man uns gerne erlassen. Dagegen wird man einwenden, daſs es Mangel an Vertrauen zu der göttlichen Kraft des Evangeliums sey, wenn man voraussetze, daſs es nicht jede Irrlehre von selbst überwinde; und daſs sich jeden Falls nicht absehen lasse, wie das, was dem Worte Gottes unmöglich sey, durch menschliche Institute erreicht werden sollte; ja, man wird die Worte Pauli 1 Cor. 3, 10ff. gegen uns geltend machen und sagen, wenn ein Apostel selbst darauf verzichte, den möglichen Auswüchsen des Glaubens an den Sohn Gottes (v. 11.) entgegenzuarbeiten, in der Hoffnung „der Tag werde Alles klar machen" (v. 13.), was dann uns berechtige, der Wirksamkeit des göttlichen Worts nachhelfen zu wollen?! Allein diese Einwürfe können uns nicht in Verlegenheit setzen. Denn, was zuerst die Wirksamkeit des Evangeliums betrifft, so müſste man in der That mit dem Zustande unseres Volkes wenig bekannt seyn, um nicht einzusehen, daſs dieselbe bei gar Vielen, (wir möchten

Digitized by Google

faſt ſagen, bei den Meiſten), völlig durch die öffentliche Predigt bedingt iſt, indem ſie entweder zum eigenen Forſchen in der Schrift gar nicht kommen, oder aber unfähig ſind, das Geleſene richtig aufzufaſſen. Es iſt eine durch keine Erfahrung motivirte Behauptung, „daſs auch der ungelehrteſte Leſer ohne Irrthum und Fehl die Grundlehren des Heils aus der Schrift ſchöpfen könne“ 47); in keinem Falle folgt aus der Möglichkeit die Wirklichkeit. Wir erinnern nur an jene fleiſchlichen Vorſtellungen vom ewigen Leben, welche — durch die bildliche Sprache der Bibel veranlaſst — bei ſo manchen Ungebildeten die innerſte Quelle der Sittlichkeit verunreinigen; an jene gefährliche Unterſcheidung zwiſchen Fleiſch und Geiſt, nach welcher die Sünden des Fleiſches den Wiedergebornen (Geiſtlichgeſinnten) nichts mehr angehen ſollen. Dieſe und ähnliche dem Geiſte des Chriſtenthums geradehin widerſprechenden Vorſtellungen ſind hervorgegangen aus einem weiſer Leitung entbehrenden ſelbſtſtändigen Forſchen des Volkes in der Schrift. Wer will behaupten, daſs es ihren Inhabern von vorne herein an religiöſer Empfänglichkeit gefehlt? Der Hauptgrund dieſer Erſcheinungen iſt gewiſs in den Geiſtlichen zu ſuchen, welche durch Verwäſſerung der Religion und Zurückführung des Eigenthümlichchriſtlichen auf allgemeine, d. h. leere, Begriffe ſich das Volk entfremdeten und ſo die Unmündigen de facto in die Rechte der Mündigen einſetzten. *) Soll die Kir-

47) Lücke p. 206 f.

*) Anm. d. Red. Unſtreitig iſt es eben dazu, damit nicht Stellen und Ausdrücke, welche, losgeriſſen vom Ganzen der chriſtlichen Lehre, Miſsverſtand veranlaſſen, oder von einer verkehrten Richtung zu ihrem Vortheil benützt werden kön-

Digitized by Google

ehe nichts thun, solchem Unwesen zu begegnen? Darf es ihr gleichgültig seyn, wenn „zur Beraubung gan-

---

nen, in ihrer Einzelnheit miſsdeutet werden, von der höchsten Wichtigkeit, daſs die Kirche dafür besorgt seye, durch einen Inbegriff der durch die Nebeneinanderstellung des Einzelnen beleuchteten und ausgemittelten christlichen Wahrheit bei Gelehrten und Ungelehrten einer einseitigen, eben damit verfälschenden, Herausstellung einzelner, an sich miſsdeutbarer Stellen und Ausdrücke vorzubeugen. Eben daraus ergiebt sich aber die Nothwendigkeit und der Segen, das allgemeine Lesen der heil. Schrift, namentlich des N. T., als Grundsicherungsmittel gegen die Verfälschung der Lehre geltend zu machen. Nicht das unbefangene Lesen der ganzen heiligen Schrift ist die Quelle von Irrthümern und Ketzereien, (welche letztre ja von Anbeginn gewiſse Schriften des Wortes Gottes nicht gelten lieſsen, oder verfälschten); sondern die Liebhaberei für gewiſse Verkehrtheiten suchte Haltpunkte in der heil. Schrift, und vernachlässigte andere, damit unvereinbare Stellen. Es bleibt also immer keine Zuflucht übrig, als eben zur heiligen Schrift, um die Aechtheit des christlichen Glaubens in dem Bewuſstseyn der Glieder der christlichen Kirche zu sichern. Sowie in den Ungelehrten, welche sie benützen, nicht Anmaaslichkeit, sondern Aufmerksamkeit auf das, was die heil. Schrift selbst als wesentlich zum Heile erklärt, genährt wird, schwindet wohl die Gefahr, daſs sie aus der Bibel andres, als Biblisches, d. h. Wahres, schöpfen. Und wir werden nie vergessen, daſs das Volk zur Zeit der Reformation, die Bibel in der Hand, die Geistlichen hinwies auf das, was zu lehren Noth thue. Eben die Eigenthümlichkeit der heiligen Schrift, welche in das christliche Leben hineinführt, und die wesentlichen Gegensätze des ächt Christlichen, wo sie hervortretten wollten, abweist, und eben wieder für das Leben berichtigt, schützt gewiſs das nach dem Heile der Seele aufrichtig verlangende Gemüth, um nur das Heilvolle in ihr zu finden. Daſs dabei der Unterrihct der Geistlichen wesentlich zu Hülfe kommen soll, liegt natürlich ausser allem Zweifel.

Digitized by Google

zer Gemeinden und Geschlechter eine verkehrte Exegese die Oberhand gewinnt"?[48]) Ihr erwiedert: sie kann nichts thun; das haben schon die Apostel erkannt und — ausgesprochen. Wenn Ihr uns aber mit dem Beispiele der Apostel zu schlagen meint, so habt Ihr zweierlei übersehen: 1). daſs unsere Zeit nicht die apostolische sey. Die Apostel brauchten keine besondern Anstalten gegen die Irrlehrer zu treffen, weil sie, als unmittelbare, vom Geiste Gottes erleuchtete Schüler Jesu, den Irrthum, wo er sich einschleichen wollte, am sichersten selbst bekämpften. Als sie vom irdischen Schauplatz abgetreten waren, erkannte die Kirche bald die Nothwendigkeit, durch Symbole dafür zu sorgen, daſs „die ursprüngliche Ordnung des Lebens nicht gestört und vernichtet werde." [49]) Wie unvollkommen sie auch diesen Zweck erreicht haben mag, so viel ist uns gewiſs, daſs es ohne Symbol nie eine Kirche gegeben hätte.[50]) Denn, abgesehen davon, daſs die Schrift, schon um ihres groſsen Umfangs willen, weder zu einem Glaubensbekenntniſs, noch zu einer Lehrvorschrift sich eignet, appellirte von jeher fast jede Ketzerei an die Schrift, und wie

48) Nitzsch p. 82.

49) Nitzsch p. 37.

50) Wir bitten den geneigten Leser, damit er uns nicht einer Inkonsequenz beschuldige, sich hier daran zu erinnern, daſs Etwas zur Erhaltung eines Gemeinwesens nothwendig seyn kann, ohne darum dasselbe eigentlich zu schaffen. Auf diesen Unterschied gründet sich unsere Ansicht vom Verhältniſs der Schrift zu den Symbolen. Das Symbol wirkt die Glaubensgemeinschaft nicht, aber es räumt die Hindernisse hinweg, welche der (glaubenschaffenden) Wirksamkeit des Evangeliums im Wege stehen.

Digitized by Google

sehr auch die alte Kirche in Bestimmung dessen, was ketzerisch sey, oft gefehlt, wie sehr sie in manchen Fällen eine mit dem Geiste des Christenthums keineswegs verträgliche Unduldsamkeit bewiesen haben mag, das kann doch nicht geläugnet werden, daſs sie, wenn sie überhaupt das Recht hatte, für ihre Existenz, d. h., für das Fortbestehen einer religiösen Gemeinschaft zu sorgen, auch eine Lehrnorm festsetzen durfte. 2). Die Worte des Apostels beziehen sich, wie schon eine oberflächliche Ansicht der Stelle lehrt, nur auf minderwesentliche Irrthümer, auf Irrthümer, welche neben der (richtigen und wesentlich christlichen) Ueberzeugung, daſs Niemand einen andern Grund legen könne, als den, welcher gelegt ist, Christus (v. 11.), bestehen mögen. Gefährlichere, das Wesen des Christenthums untergrabende Irrlehren hat, wie allgemein bekannt, Niemand kräftiger bekämpft, als die Apostel. — Doch, Ihr bezweifelt, ob ein solcher Kampf in unserer Zeit noch nöthig sey. Die Differenz in der Auslegung, sagt Ihr, berührt jetzt meist nur solche Stellen, durch deren verschiedene Auslegung keine Grundlehre wesentlich verletzt wird. Aber seht Ihr denn nicht, Freunde, wie Manche, welche die Schrift im Einzelnen recht wohl verstehen, eben in der Hauptsache blind sind, indem sie das, was Ihr als göttliche Weisheit verehrt, für menschliche Thorheit halten; oder bei scheinbarer Achtung des Christenthums vor einem Götzen niederfallen, den sie — aller historischen Wahrheit abhold — aus eigenen Mitteln sich geschaffen haben?

Ihr sagt: was gehen solche wissenschaftliche Abnormitäten das Leben an? Unstreitig nichts, so lange sie sich im Gebiete der Wissenschaft halten. Mag auf diesem Gebiete geschehen, was da will; wir wer-

Digitized by Google

den uns nie darüber ereifern. Das aber können wir nur als eine Verhöhnung der Kirche betrachten, wenn von ihren Lehrern öffentlich Widerchristliches gepredigt wird, während sie doch behauptet eine chriliche Kirche zu seyn. Und daſs das geschehan ist, und — trotz der besseren Richtung der Zeit im Allgemeinen — noch geschieht, dafür möchten die Belege nicht schwer zu finden seyn. Noch in mehreren der neusten Predigtsammlungen lesen wir Aeuſserungen, wie folgende: „die Schrift behandelt den Glauben an einen persönlichen Teufel als mitleidswerthen Wahn." — „Nicht Christi Lehre ist es, wenn menschlicher Vorwitz sich über die Verbindung Jesu mit Gott in Bestimmungen erklärt, welche zu christlicher Abgötterei führen." — „Bestehen auch einzelne in den Schriften der Apostel vorkommende Zeitideen nicht vor dem Richterstuhle einer vernunftmäſsigen Prüfung, so ist doch nichts eigentlich Vernunftwidriges in ihnen zu finden [51])." — „Die Natur ergreift mit ihrer furchtbaren Gewalt den Gerechten, so wie den Ungerechten." — „O, ein harter Fluch Gottes ist es, der um des Menschen und seines Ungehorsams willen die ganze Erde drückt, eine tiefe Wehmuth und Traurigkeit ist es, in der die ganze Natur, um des Menschen willen versunken, gleichsam zu seufzen und ihn eben so sehr zu beklagen, als anzuklagen scheint, eine innere Unordnung und Zerrüttung, in der sie nicht minder ihrer Befreiung und Erlösung harret, als der Mensch." — „Es giebt überall gute Menschen; — — wo nicht wahrheits-

51) Diese Stelle findet sich in der Vorrede zu einer einzeln gedruckten, aber auch in die Bibliothek deutscher Kanzelberedtsamkeit aufgenommenen Predigt.

Digitized by Google

scheue, eigennützige Priester Fesseln schmieden für den menschlichen Geist, da entfaltet sich jede Blüthe edler Menschlichkeit zur lieblichen Frucht." (Christus: Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch. Paulus: Wir sind allzumal Sünder.) — „Wir werden nicht um des Todes Christi willen, ohne eigenes Verdienst, begnadigt." (Paulus: Ist einer für alle gestorben, so sind alle gestorben. Wir werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist.) — „In welcher seltenen und eigenthümlichen Verbindung standen die Heilungen Jesu mit dem Vertrauen der ihrer Bedürftigen zu dem, der sie leisten sollte? In keiner seltenern und eigenthümlichern, als sich noch immer und überall zwischen dem glaubigen Hingeben eines körperlich Leidenden an seinen Helfer und zwischen dem erwünschten Erfolge findet. Der Glaube hat in solchem Falle eine hohe, wunderartige Kraft. — Was mag uns den Druck einer bedrängten Zeit zuverläſsiger erleichtern, als der Glaube an uns und unsere Fähigkeit, das Entbehrliche entbehren, das Unentbehrliche aber mit verdoppelter Anstrengung erschwingen zu können? Was mag uns körperliche Leiden gewisser überwinden lassen, als der Glaube an uns und an die Macht, welche wir mit einem festen, ungebeugten Geiste über die Schmerzgefühle eines gebrechlichen Leibes zu üben im Stande sind? u. s. w." 52) — Wir haben in der Auswahl

52) Ueber die Predigt, welcher diese Stelle entnommen ist, sagt D. de Wette, gewiſs ein unbefangener Richter: „Sie hat nicht nur einen nicht eigenthümlich christlichen Inhalt, sondern tritt auch mit dem Texte und der christlichen Lehre in einen gewissen Widerspruch. Rec. kann dem Verf. nicht

dieser Stellen nicht streng geschieden zwischen solchem, was mit den *Worten des Christenthums*, und solchem, was mit den *Worten der Schrift* in Widerspruch tritt, überzeugt, unsere Leser werden darin mit uns einverstanden seyn, daſs der gröſsere Theil des Erbauung suchenden Publikums an der einen Klasse von Stellen eben so groſsen Anstoſs nehmen müsse, als an der andern. Sollten wir uns aber auch in dieser Voraussetzung täuschen, sollte überhaupt der bis jetzt durch widerchristliche Predigten gestiftete Schaden nicht so bedeutend seyn, als wir fürchten, so bliebe immerhin noch die Frage: verdient eine religiöse Anstalt, in welcher jeder lehren darf, was er will, den Namen einer Kirche? Und daſs es eine protestantische Kirche gebe, wollt Ihr ja doch! Oder ist es vielleicht nur ein politischer Grund, was Euch zusammenhält, Ihr Protestanten? Habt Ihr *nur darum* Euch vereinigt, damit Ihr Eure Glaubensfreiheit gegen die Anmaſsungen des Papismus behaupten könnet, damit jeder Einzelne seinen Glauben oder Unglauben frei bekennen dürfe? Dann hättet Ihr Eure Vereinigung nur nie eine Kirche nennen sollen; — sie wäre vielmehr eine Satyre auf alles Kirchenthum gewesen. Ihr werdet sagen: Wenn Uebereinstimmung in gewissen Lehren und Grundsätzen zur Konstituirung einer Kirche nothwendig ist, so haben wir wenigstens *einen* Glaubensartikel aufzuweisen, welcher von den Protestanten stets einstimmig festgehalten wurde: die Verwerfung aller *menschlichen Autorität*. Allein wozu habt Ihr dann ein eigenes Predigtamt? damit es diesen groſsen Glaubensartikel erkläre? Denn dazu

---

bergen, daſs ihn eine solche Behandlung des Textes und eines hochwichtigen christlichen Begriffes befremdet."

bedarf es doch keiner besonders autorisirten Lehrer, daſs die Meinungen des Einzelnen bekannt werden. Ihr begreifet selbst, daſs auf einen bloſs verneinenden Grundsatz keine Kirche sich gründen könne, darum geht Ihr noch weiter und fragt; „Wer wagt es, die evangelische Kirche des Abfalls von dem lebendigen Glauben an das Evangelium zu zeihen in irgend einer Zeit [53])? Erlaubt mir hier eine Gegenfrage! Was versteht Ihr unter der evangel. Kirche? Meint Ihr damit einzelne Glieder der Kirche, so habt Ihr freilich etwas sehr Wahres gesagt. Aber mit demselben Rechte könnt Ihr auch fragen: Wer wagt es, die Menschheit des Abfalls vom lebendigen Glauben an das Evangelium zu zeihen?

Ihr sprecht von der unsichtbaren Kirche, in welcher kein Gegensatz der Konfessionen stattfindet. Von der sichtbaren Kirche aber — und nur diese kann ja gemeint seyn, wenn man von der protestantischen Kirche spricht — gilt keineswegs dasselbe. Ob diese den lebendigen Glauben an das Evangelium festgehalten habe, das kann nur die Bekanntschaft mit dem, was wesentlich in ihr gelehrt wird, bestimmen. Betrachtet man die Sache aus diesem Gesichtspunkte, so wird man kaum zu behaupten wagen, daſs unsere Kirche ihrem Prinzip treu geblieben sey. Nur Verkennung dieses Prinzips konnte es möglich machen, daſs man geraume Zeit hindurch die Symbole als Glaubensnorm betrachtete; aber nur Verkennung des Zwecks der Kirche konnte in neuerer Zeit zu dem Wahne verleiten, daſs man nicht einmal eines Lehrkanons bedürfe. Denn wollte man auch zugeben, daſs die Schrift eine hinreichende Norm der

53) Lücke p. 199.

Lehre sey, so muſste doch festgesetzt werden, in welchem Sinn man dieselbe als Lehrnorm zu betrachten habe. Indem man aber die alten Symbole, als unbrauchbar für unsere Zeit, aufgab, lieſs man auch die darin ausgesprochene Ansicht von der Schrift fahren, und es blieb der Willkühr der Lehrer überlassen, wie sie dieselbe benützen wollten. Allein auch mit Feststellung des Schriftprinzips hätte die Kirche, um ihrem Zwecke zu entsprechen, sich nicht begnügen dürfen, indem dadurch unglaubige Lehrer nicht verhindert worden wären, ihren Unglauben hinter einer gezwungenen Exegese zu verstecken.

Man wird einwenden und hat eingewendet, [54]) die symbolischen Worte können eben so gedreht werden, wie die biblischen, denn die Kirche werde doch nicht verlangen wollen, daſs der Lehrer im öffentlichen Vortrage über die Worte des Symbols nicht hinausgehe. Allein eines Theils sind die Symbole, wenn sie in einer lebenden Sprahe abgefaſst werden, und die in der Schrift zerstreuten Lehren in einem bestimmten Zusammhange darstellen, doch weniger einer willkührlichen Deutung ausgesetzt, als die heil. Schrift, welche in einem Dialekte geschrieben ist, von dem nur Wenige eine so genaue Kenntniſs besitzen, daſs sie eine falsche Uebersetzung sogleich zu berichtigen vermöchten, und welche ihre Hauptlehren nicht in einem solchen Zusammenhange giebt, daſs die verkehrte Anwendung einer einzelnen Stelle unmittelbar durch den Kontext widerlegt würde. Andern Theils

---

54) z. B. Brasberger: Ueber symb. Bücher; Ulm, 1788. p. 114 — 116. Schleiermacher: Ueber den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher. Reformationsalmanach von 1819. p. 347. sq.

Digitized by Google

ist es wohl leichter, sich über gewisse allgemeine dogmatische terminos zu vereinigen, welchen im öffentlichen Vortrage nicht widersprochen werden soll, als eine Bibelübersetzung in der Kirche einzuführen, an welche sich der Lehrer ohne Verletzung seines Gewissens bis auſs Kleinste hinaus binden könnte. Auch schiene uns die Verpflichtung auf den Buchstaben irgend einer Bibelübersetzung ein viel gewaltsameres Eingreifen in die Lehrentwicklung, als die Aufstellung eines Symbols, das zwar Lehrnorm seyn soll, aber keineswegs, wie die Schrift, Quelle des Glaubens und Grund jeder weitern Fortbildung derselben. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daſs durch die Festsetzung einer Lehrvorschrift diese Fortbildung nicht ausgeschlossen werde; denn in dem eben bezeichneten Verhältniſs des Symbols zur heil. Schrift liegt ja schon, daſs jenes nicht einen vollständigen für alle Zeiten gültigen Abriſs der Lehre kann geben wollen, daſs es sich vielmehr auf dasjenige beschränken muſs, was zu der Zeit, in welcher es hervortritt, allgemein als unwidersprechliche Lehre der Schrift anerkannt ist. Uebrigens besorgen wir nicht, daſs die Kirche von der ihr hiemit zugestandenen Freiheit, die Symbole von Zeit zu Zeit zu erneuern, allzuhäufigen Gebrauch machen würde, so daſs das ganze Institut in sich selbst zerfiele, indem theils die Lust zu reformiren, wie die ganze Weltgeschichte lehrt, nur einzelnen wenigen Geschlechtern eigen ist, theils bei aufrichtigem Glauben an die Göttlichkeit der Schrift — und diesen muſs die protestantische Kirche festhalten, wenn sie ihrem Prinzip nicht untreu werden will — auch eine gewisse Konformität der Auslegung sich ergiebt, vermöge welcher z. B. das, was vor 300 Jahren die augsburgische Konfession als we-

Digitized by Google

sentlichen Inhalt der Schrift darstellte, noch heute — vielleicht mit wenigen unbedeutenden Ausnahmen — von allen denjenigen als schriftmäſsig anerkannt wird, welchen die Predigt vom Kreuz keine Thorheit ist. Hieraus erhellt zugleich, daſs wir weit entfernt sind, dem Vorschlage einer symbolischen Revisionsbehörde, welche alle 30—40 Jahre zu sprechen hätte, beizustimmen; vielmehr kann, nach unserer Ansicht, nur ein allgemein gefühltes Bedürfniſs eine Aenderung oder Vervollständigung der früheren Symbole, Vereinfachung der Formeln, deren Entkleidung vom Anstriche einer Zeitphilosophie u. s. w. veranlassen. Ein solches Bedürfniſs aber scheint in den religiösen Erscheinungen unserer Zeit sich auszusprechen; und wem anders, als der Kirche selbst, d. h. der Gesammtheit ihrer Mitglieder, oder vielmehr einer durch das allgemeine Vertrauen gewählten Repräsentazion, kommt es zu, dafür zu sorgen, daſs dieses Bedürfniſs befriedigt werde? —

Niemand fühlt die Schwierigkeiten dieser Aufgabe mehr, als wir; aber wir wissen auch, daſs die Kirche aufhöre Kirche zu seyn, sobald ihre Glieder sich über das Gemeinsame ihres Glaubens nicht mehr verständigen können. Hätte demnach der Versuch, ein gemeinschaftliches Bekenntniſs, das zugleich Lehrnorm wäre, aufzustellen — wie man uns fürchten macht — den Erfolg, daſs die unter den Protestanten bestehenden Gegensätze nur schroffer und unvereinbarer sich hervorstellten, 5) so bliebe uns nichts übrig, als zu bekennen, daſs die protest. Kirche ihre Endschaft erreicht

55) Vergl. die ziemlich gelungene Satyre im homilet. Korresp. Blatt; 1828. Nr. 35. „Entwurf einer neuen Bekenntniſsschrft für die evangel. Kirchen Deutschlands."

habe. Wir können uns hier nicht darauf einlassen, die Gründe, welche jene Besorgniſs hervorgerufen und welche Unzählige, am scharfsinnigsten vielleicht Schleiermacher, [56]) wissenschaftlich darzustellen versucht haben, im Einzelnen zu beleuchten. Nur zweierlei mag noch bemerkt werden. 1. Sollte die Kirche auf dem angegebnen Wege ihren Zweck, durch gemeinsame Erbauung das Reich Gottes zu fördern, gar nicht oder nur unvollkommen erreichen, so hat sie doch das Ihrige gethan und kann es getrost dem höchsten Ordner der Dinge überlassen, dafür zu sorgen, daſs, was sie mit ihren Mitteln nicht vermochte, auf anderem Wege zu Stande komme. — 2. Es ist eine unnöthige Sorge, daſs durch symbolische Bücher die Glaubens- und Gewissensfreiheit beeinträchtigt würde. Denn werden sie auf (die oben bezeichnete, einzig) rechtmäſsige Weise verfaſst, so sind sie nichts anders, als das Glaubensbekenntniſs der überwiegenden Mehrzahl, das Keinem aufgedrungen wird, das den Glauben nicht erst bilden soll, sondern welchem der irgend wie gläubig gewordene entweder widerspricht oder sich anschlieſst. Daſs dieses Glaubensbekenntniſs zugleich zur Lehrnorm für die Geistlichen erhoben werde, ist nicht mehr als billig. Denn auf der einen Seite wird ja Niemand gezwungen, ein Lehramt zu übernehmen, das er mit gutem Gewissen nicht bekleiden könnte; und auf der andern Seite ist dieſs, wie uns dünkt, der sicherste Weg, dem Glaubens-Despotismus einzelner Geistlichen zu begegnen, welche die ihnen anvertraute kirchliche Gewalt dazu gebrauchen, ihre eigenen Meinungen per fas et nefas zu den herrschenden zu machen. Beispiele von solchem Despotismus finden sich

---

56) Reformationsalmanach v. 1819. p. 339. ff.

bei allen Parteien; und es möchte nicht schwer zu zeigen seyn, daſs diejenigen, welche sich vorzugsweise die Liberalen nennen, in dieser Beziehung eben nicht liberaler sind, als ihre Gegner. Doch, wie dem auch sey, der hierarchische Geist, der zur groſsen Bekümmerniſs aller Wohlmeinenden das neu erwachte religiöse Leben da und dort wieder zu vernichten droht, kann nur dadurch gebannt werden, daſs die protestantische Kirche mit vereinten Kräften der Willkühr des Einzelnen entgegentritt. Hat sie durch ein gemeinsames Glaubensbekenntniſs ihr Interesse für die Religion beurkundet, dann wird sie nicht erst einer pedantischen Aufsicht über die Geistlichen und niedriger Angeberei bedürfen, um die Lehrfreiheit zu beschränken; — die Achtung vor der Stimme des Publikums wird den Lehrer von selbst in den nöthigen Schranken halten.

Geschriebnn im Oktober 1828.

Zusatz des Herausgebers.

Allerdings müſste es eine vielfach wohlthuende und stärkende Erscheinung seyn, wenn durch irgend einen äuſsern Akt die Einheit des Glaubens in der evangelischen Kirche dadurch sich ausspräche, daſs deren Vertretter über die Geltung eines bestimmten äuſsern Bekenntnisses als zusammenstimmend sich erklärten. Und ohne Zweifel würde auch bei einer zweckmäſsig getroffenen Veranstaltung als Gemeingut der Mitglieder der evangel. Kirche ein herrlicher Schatz christlicher Wahrheit hervortretten, dessen kostbarster Werth eben darin bestünde, daſs bei allen im Glauben Uebereinstimmenden der Inhalt desselben frei aus dem

Digitized by Google

Worte Gottes geschöpft wäre, — nicht etwas äuſserlich aufgedrängtes, sondern dem aufrichtigen Sinn der Einfalt kund gewordenes, an Herz und Willen im Leben erprobtes. Wer nicht blind seyn will, sieht diesen Schatz frei der heiligen Schrift enthobener, ohne äuſsere Verabredung gleichmäſsig sich darbietender und die Bedürfnisse der Heilverlangenden Gemüther befriedigender Wahrheit durch die evangelischen Gemeinden hindurch angeeignet und still im Leben der Einzelnen und herrlich im Groſsen des Lebens der Kirche wuchern. Was aber auf diese Art frei in den Geistern waltet, und sein kräftiges Daseyn beurkundet, würde vielleicht nicht ohne groſse Schwierigheit gleichsam greifbar dargestellt. Unsere Zeit ist denn doch ganz anderer Art, als die Zeit der Reformation. Es waren einige höchst einfache, aber im Gefühle und unter dem Drucke der Verkehrtheit sich am Ende unabweislich aufdrängende Gegensästze, welche hervortraten, und deren Geltung, so wie sie nur ausgesprochen wurde, jedem für das Wahre und Gute Gestimmten sich klar machte. Es war gefunden und zum Bewuſstseyn und Ausdruck gediehen, was Alle gesucht und ersehnt hatten. Es war ganz natürlich, daſs der erste Ausleger des allgemein Gefühlten auch der Mittelpunkt für alle Gleichgestimmten wurde. Heutiges Tags — welch' eine Menge von Gegensätzen gerade bei denjenigen, welche vor allen das Recht des Stimmführens sich würden aneignen wollen! — Während im Leben allerdings in unsern Tagen das biblische Christenthum herrliche, entscheidende Siege davon trägt, dürfte es ihm wohl sehr erschwert werden, seine einfache Stimme zur Anerkennung bei denen, welche die Weisen seyn wollen, zu bringen.

Übrigens wenn, wie die voranstehende Abhandlung

wohl mit Recht annimmt, daſs das Ergebniſs des auch jetzt als christliche Wahrheit Geltenden ziemlich zusammenfallen dürfte mit dem, was die Augsburgische Konfession als Wesen der christlichen Lehre aufstellt: so ist ja eben damit diese der Ausdruck und die Darstellerin dessen, was in der evangelischen Kirche als anerkannte christliche Wahrheit lebt und wuchert. Weiſst sich in wenigem Einzelnem aus, daſs noch Bestimmungen übrig blieben, welche nicht als reine Bezeichnung des exegetisch erweislichen betrachtet werden dürfen: so zeigt die Erfahrung, daſs das biblisch-begründete und haltbare von selbst mehr und mehr allgemein in das Bewuſstseyn der Kirche übergeht, das biblisch-unhaltbare in gewissen Nebenbestimmungen aus demselben verschwindet. Auch unser Volk, was wir ja nicht übersehen wollen, ist soweit gefördert, um dasjenige nicht von sich weisen zu wollen, was treue Wahrheitsliebe als Lehre der Bibel darzustellen versteht. Läutert sich auf diese allmälige Weise der Lehrbegriff von selbst mehr und mehr durch das freie Zusammenwirken Aller dem rein Biblischen entgegen, während eben dieses Biblische selbst ohne äuſsere Verabredung immer entschiedener als das einzige, was Noth thut, sich selbst erprobt und sichert: so vermissen die Augen, welche sehen wollen, den Anblick der Einheit der evangelischen Kirche nicht. Ihrem Geiste vorzüglich angemessen aber und ein unschätzbares Sigel eben dieses ihres Geistes ist gerade das, wenn das möglichst frei gegebene Forschen in der Schrift das Zusammentreffen in der Anerkennung der Einen Wahrheit herbeiführt.

Eine nähere Beleuchtung der Frage wird durch das Bemerkte nicht abgewiesen werden, sondern vielmehr als sehr wünschenswerth erscheinen:

Digitized by Google

Welche Pflichten der kirchlichen Oberbehörde als der Vermittlerin, in deren Hände die Kirche die Sorge für die Pflege dee Geistigen gelegt hat, nach Grundsätzen des Protestantismus, welcher nichts dem Bewuſstseyn der Gemeinde widerstreitendes aufzuzwängen gestattet, obliegen, und welche Gerechtsame der Gemeinde zustehen, um zu verhüten, daſs sich letzterer nicht Lehrer aufdrängen, welche den von derselben anerkannten christlichen Wahrheiten und Zwecken in Lehre und Wirken geradezu widersprechen? —

Hier aber kann diese Frage nicht weiter berücksichtigt werden.

Digitized by Google

II.

Rettung der Aechtheit von Jacobi 5, v. 12—25. Nebst Bemerkungen über die Authentie des ganzen Briefes. Von Repetent Dr. Schneckenburger.

Es hat sich des Jacobischen Sendschreibens, das von vielen Erklärern theils seiner Eigenthümlichkeit an sich, theils seiner geglaubten unfreundlichen Beziehung zu den paulinischen Briefen wegen ungerecht behandelt wurde, in einem sehr dankenswerthen Aufsatze Hr. Ernst Carl Rauch angenommen,[1]) und sowohl dessen Werth für sich betrachtet in's Licht gestellt, als auch das Willkührliche jener in neuerer Zeit besonders von Hug vertheidigten Ansicht, als ob eine Bestreitung oder Berichtigung paulinischer Lehren den Zweck des Sendschreibens ausmachte, nachgewiesen. In beidem ist ihm wohl unbedingt beizupflichten. Vielleicht lieſse sich zur Verstärkung seines Beweises, daſs die Erwähnung der Raab nicht auf eine Benutzung des Brieſs an die Hebräer hinweise, (S. 274.) die Bemerkung beifügen, daſs diese Person als eine von Gott hochbegünstigte in der jüdischen Tradition eine groſse Rolle spielt. (Vergleiche dar-

1) Ueber den Brief Jacobi; ein exegetisch kritischer Versuch von Ernst Carl Rauch in: Neues kritisches Journal der theologischen Litteratur von Wiener und Engelhardt, 6r Bd. 3s St. S. 157 — 306.

Digitized by Google

über die Commentare von Lightfoot und Meuschen zu dieser Stelle und zu Matth. 1, 23.) Für das Unwahrscheinliche einer Benützung des Briefs an die Hebräer durch Jacobus hat sich auch Hr. Prof. Bleek erklärt in: der Brief an die Hebräer, erste Abth. Einleitung 18 8. §. 21. Not. 91. Seite 89. — Anstatt des jüdischen Vorurtheils von der Abstammung aus Abrahams Samen, welches Grund des faulen Glaubens gewesen seyn soll, 2) würde ich eher an den Aberglauben erinnern, daſs die bloſse Erkenntniſs (des Gesetzes) selig mache, welcher unter die Christen übergegangen, dasselbe von dem bloſsen theoretischen Glauben meinte. 3)

2) S. 277. „Es waren Juden-Christen, die ihre jüdischen Vorurtheile mutatis mutandis ins Christenthum mit herübergenommen hatten. Mir schwebt, wenn ich Jacob. 1—2 zu Ende lese, immer das gewaltige Wort Johannis des Täufers vor der Seele, Matth. 3, 7—10. „Was hilft euch eure Abkunft von Abraham, sagt der Täufer, bringt vielmehr gute Früchte. Was hilft euch euer Glaube an Christum, sagt Jacobus; der Glaube muſs Werke haben."

3) Von jenem Aberglauben unter den Juden finden sich viele Spuren. Vergl. Joh. 5, 39; 7, 49; Röm. 2, 17. ff.

Pirke Abhoth. Cap. 2, §. 9.

קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העולם הבא:

Ibid. §. 21.

אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה שכרן של צדקים לעתיד לבוא:

Ibid. Cap. 6. §. 4.

בתורה אתה עמל אם אתה עשה כן אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא:

Vergl. ibib. §. 1.

Am auffallendsten und stärksten spricht diesen Satz aus Kidduschin 40, 2. wo bei einer Disputation Akiba gegen Tar-

Sehr unerwartet kommt bei der sichtlichen Liebe des Herrn Verfassers für den Brief nnd seinem tiefen Eindringen in den Geist desselben das Verwerfungs-Urtheil, welches er über den letzten Abschnitt desselben: Cap. 5, v. 12—20. ausspricht; (S. 290.—305.) von dem er es nach den Gesetzen der höhern Kritik für unwidersprechlich gewiſs hält, daſs er nicht von Jacobus, überhaupt nicht von dem Verfasser der Cap. 1—5. schrieb, auch nicht zu derselben Zeit aufgesetzt seyn kann.

Wenn wir uns getrauen, mit eben derselben Bestimmtheit es auszusprechen, daſs alle von Hrn. Rauch gegen die Aechtheit des fraglichen Abschnitts aufgeführten Gründe unmöglich auch nur einen Zweifel an der Aechtheit begründen können, und daſs sich viel-

phan es durchsetzt, das Wissen sey mehr werth als das Handeln, was dann Jose aus der Tradition beweist, und die Entscheidung des Hammenuna herbeiführt, auch beim Gerichte werde nach dem Studium des Gesetzes zuerst gefragt. Vergl. Justin. Dial. contr. Tryph. gegen das Ende, wo von Juden die Rede ist, welche sagen, daſs, wenn sie auch in ihren Sünden bleiben, aber Gott erkennen, der Herr ihnen die Sünde nicht anrechnen werde. — Wie verbreitet dieser Wahn war, dieſs geht auch aus der häufigen Bekämpfung desselben hervor, welche bessergesinnte jüdische Lehrer für nöthig fanden, z. B. Pirke Abhoth. Cap. I. §. 17. (III. §. 12. IV. §. 22.)

לא המדרש עקר אלא המעשה

Philo de vita Mosis III. p. 72. sq. Λογȣ δ᾽ἀρα ȣ̓δεν ὀφελος τȣ τα καλα και σπȣδαια σεμνηγορȣντος ᾧ μη προσεςιν οἰκειων ἀκολȣθια πραξεων.
Quod deterius potiori etc. p. 168. edit. Paris.

Digitized by Google

mehr unverkennbare Spuren der Zusammengehörigkeit dieser Endverse und des ganzen Briefes nachweisen lassen: so hoffen wir, Hrn. Rauchs Verlangen selbst zu entsprechen, der zu strenger und unparteyischer Prüfung auffordert, und hoffen dabei die gewünschte πραΰτης nicht an uns vermissen zu lassen.

Zur Sache selbst übergehend lesen wir; daſs der Beweis sich führen lasse (S. 290.) aus dem ganzen Plan des Briefs, aus einigen Widersprüchen des Inhalts mit dem vorigen Theile des Briefs, und endlich aus der jedem Unbefangenen fühlbaren Verschiedenheit der Sprache in jeder Hinsicht.

I. Was den Plan und Zweck des Sendschreibens betrifft, so giebt ihn Hr. Rauch kurz und richtig (S. 284. vergl. S. 290.) als Ermahnung und Trost in mancherlei Versuchungen von innen und aussen. Dieser Plan, meint er, sey schön und kräftig ausgeführt bis 5, 11; indem der Brief mit herzlichem Trost beginnt, darauf zu ernsten Wahrheiten, und dann zu heftigen Rügen übergeht, endlich wieder hinleitet auf liebevolle Worte an die frommen Dulder, und zuletzt mit dem so groſsen als zweckmäſsigen Gedanken, welcher in die gekränkten, ungeduldigen Gemüther süsse Ruhe bringen muſste, schlieſst: ὅτι πολυσπλαγχνος ἐστιν ὁ κυριος και οἰκτιρμων. Dagegen seyen im Folgenden (S. 291.) die verschiedenartigsten Sachen ohne alle Ordnung, ohne allen innern Zusammenhang bunt durcheinandergeworfen; vielversprechend und frostig sey mit προ παντων eine Warnung vor dem Schwören angebracht, die ja weit schicklicher Cap. 1, 20; 2, 12; 3, 9. 10. hätte eingeschoben werden können; ebenso würde (5, 16—18), die Anpreisung des Gebets besser, 1, 5—8 stehen.

Ganz undenkbar sey es, daſs ein für das reine ausübende Christenthum so begeisterter Mann, der sich mit wichtigeren Dingen beschäftige, zum Schluſse so ganz gewöhnliche Regeln für die Gemeinde-Ordnung und Pastoral-Vorschriften sollte aufgestellt haben; (5, 14 bis 16.), welche offenbar durch die Einrichtungen der Gründer dieser Gemeinden unnöthig gemacht waren. „Der Brief voll Geist und Kraft sollte mit dem allgemeinen Gedanken schlieſsen, es sey etwas Verdienstliches, einen Sünder zu bekehren"?

Um von dem vermiſsten Zusammenhange in den letzten Versen anzufangen, so kann wohl dieſs den geringsten Grund zu Verwerfung des Schlusses darbieten, (wenn auch nicht im Briefe selbst bei den einzelnen Rügen und Ermahnungen der enge Zusammenhang vermiſst würde,) da die Natur der Sache es mit sich bringt, und in allen auch den sonst consequent ihre Hauptgedanken durchführenden paulinischen Briefen das Gleiche sich findet, nämlich daſs am Schlusse noch manche Regeln, wie gerade das Bedürfniſs des sittlichen Zustands der Gemeinde es erforderte, aneinander gereiht wurden. Es fragt sich übrigens, ob nicht eine gute Verbindung der Schluſs-Ermahnungen unter sich und mit dem zunächst Vorhergehenden vorhanden ist.

Allerdings würde 5, v. 11, einen nicht unpassenden Schluſs geben; allein, da im ganzen Briefe das paränetische Element über das parakletische vorherrscht, so darf es nicht unpassend scheinen, wenn auf jenen rührenden, trostreichen Gedanken nun noch etliche Paränesen folgen. Es war doch des Apostels würdig, nicht nur zur Geduld in Trübsal, sondern auch zur rechten Anwendung der leiblichen Trübsal zu ermahnen, daſs sie durch dieselbe zu glaubensvollem Gebet, namentlich zu gemeinschaftlichem Gebet sich treiben lassen

Digitized by Google

sollen. Hieran knüpfte sich natürlich eine Erwähnung der groſsen Wirksamkeit des Gebets. Aber nicht nur Fürbitte in leiblicher Noth, sondern noch mehr das brüderliche Bestreben, den Irrenden auf den rechten Weg zurückzuführen, empfahl der Apostel recht passend zum Schlusse des Briefs, in dem er vor so mancher verderblichen Unordnung gewarnt, so manches Glied ernstlich gezüchtigt hatte. Jenem Zwiespalt soll brüderliche Vereinigung ein Ende machen; diese aber ist nur möglich, wenn die Verirrten zurückkommen. Das Mittel, sie zu gewinnen, war oben (5, 10.) angegeben, Geduld und Langmuth. — Deshalb die Empfehlung des Gebets (5, 15—18.) hier für unächt zu halten, weil schon (1, 5—8) davon die Rede war, und jene Empfehlung sich dort hätte anbringen lassen, hieſse das nicht einem Schriftseller das Recht streitig machen, an einem dritten Orte des gleichen Gegenstandes zu erwähnen, dessen er doch schon an einem zweiten (4, 3.) zu erwähnen sich erlaubt hatte? Jedoch findet allerdings zwischen diesen verschiedenen Stellen ein Unterschied Statt, der die wiederholte Behandlung des Gebets hinlänglich rechtfertigt. Während in der ersten (1, 5—8.) vom Gebet um geistliche Gaben ausgegangen, und zu der rechten Art des Bittgebets übergegangen wird, tadelt die zweite (4, 3.) eine falsche, eigennützige Art zu beten; die dritte dagegen (5, 15—18) handelt vom glaubigen Fürbitten-Gebet, und erläutert seine Wirksamkeit auch in Betreff auf irdische und leibliche Gegenstände durch ein Beispiel, so daſs die letztere Behandlung des Gebets weder 4, 3, noch 1, 5—8, an ihrer Stelle gewesen wäre. Warum die Warnung vor dem Schwören besser 1, v. 20 stände, ist nicht klar. Dort spricht der Apostel seinen Lesern zu, gerne zu hören, nämlich den λογος ἀληθειας;

Digitized by Google

nicht vorschnell zu sprechen (wohl als Lehrer, vergl. Cap. 3, v. 1. ff.) und sich nicht leicht zum Zorne reizen zu lassen. Woran hätte sich nun das Verbot des Schwörens schlieſsen sollen? Es ist ja nicht vom Fluchen die Rede, wie es der Zorn des Rohen oft ausstöſst. ἐστω λαλειτε και ἐστω ποιειτε etc. Cap. 2, v. 12. bezieht sich offenbar aufdie Prosopolepsie, nach welcher sie die Reichen freundlich in den Versammlungen begrüſsten und aufnahmen, die Armen hintansetzten. Hiefür spricht unverkennbar v. 13, vergl. v. 3. ff. Raum für eine Warnung vor leichtsinnigem Schwören ist hier nicht zu sehen. Ebensowenig Cap. 3, 9, 10, wo der Apostel absichtlich nach den höchsten Gegensätzen greift, Lob Gottes — Fluch der Brüder, der nach Gottes Bild Geschaffenen, um das Unbändige der Zunge darzuthun. Mit diesem konnten Betheurungen beim Himmel, bei der Erde, wie sie der Leichtsinn des gewöhnlichen Lebens im Munde führt, nicht zusammengestellt werden. — Wichtig und daher mit προ παντων einzuleiten konnte die Warnung vor solchem Schwören dem Jacobus dennoch scheinen, weil jener Miſsbrauch vielleicht ziemlich allgemein war. Sehr gut ist aber diese Warnung mit dem unmittelbar Vorhergehenden verbunden, und wie jene Ermahnungen (v. 9. ἱνα μη κριθητε vergl. 2, 13. ἡ γαρ κρισις ἀνιλεως τω μη ποιεντι ἐλεος) durch Hinweisung auf den immer nahen Richter geschärft (ἱνα μη ὑπο κρισιν πεσητε). War ja auch dieser Leichtsinn nicht weniger als jene Zanksucht nur aus dem Vergessen des allsehenden Auges und allhörenden Ohres hervorgegangen.

Zeigt sich nicht in diesen Aufforderungen Jacobus als einen für das reine ausübende Christenthum begeisterten Mann? Durch bessere Gemeinde-Ordnung das christliche Leben zu fördern blieb immer Aufgabe;

wo von der ersten Gemeinde-Einrichtung abgewichen, oder gleich anfangs nicht die vollkommenste Einrichtung gegeben worden war äuſserer oder innerer Hindernisse halber. Von Pastoral-Vorschriften ist keine Spur zu finden; so wenig sie des Jacobus unwürdig wären, der wenigstens auch Regeln für die Gemeinde-Zusammenkünfte giebt (2, 1—9.)

Dürften sich somit die angegriffenen Verse mit dem Plan des übrigen Briefs nicht schwer vereinigen lassen, und auch unter sich einen passenden Zusammenhang haben, so müſsten die weiteren Gründe, welche ihre Auscheidung verlangen, um so dringender seyn. Hr. Rauch behauptet:

II. daſs der Inhalt der letzten Verse dem Inhalte des ganzen Briefes widerspreche; namentlich erscheine der Zustand der Gemeinde als ein völlig anderer und fortgerückterer am Schlusse als am Anfang. Auch die religiösen Vorstellungen von jenem seyen des Apostels unwürdig und riechen nach dem zweiten Jahrhundert. Deshalb können die letzten Verse auch nicht als Postscript von Jacobus selbst herrühren.

Ersteres betreffend, so findet Hr. Rauch in dem Worte συναγωγη, so wie in der Bezeichnung ταις δωδεκα φυλαις einen Beweis, daſs die Christen, an welche Jacobus seinen Brief gerichtet, sich noch nicht von den Juden getrennt hatten, dagegen die Christen nach dem letzten Abschnitt 5, 14, schon eine völlig organisirte eigene Kirchengesellschaft bildeten, mit ordentlich angestellten Kirchendienern, denen gebeichtet werden müsse, und welche die Kranken durch Oel heilen könnten; während früher, 3, 1 nur διδασκαλοι dagewesen wären, unter denen jeder auftreten konnte,

der dazu tüchtig war (3, 2, 13.) Auch der jüdische Gruſs χαιρειν beweise jenes Verhältniſs zu den Juden, da ja nachher der paulinische Gruſs allgemein geworden sey.

Zweitens aber erinnere die abergläubische Meinung von der Kraft der Fürbitte (5, 15—18) an eine Zeit, wo man von dem lauteren Urchristenthum kaum noch den Namen kannte, dagegen, was Jacobus 1, 5. f. vom Gebet um geistige Güter lehrt, rein religiös ist. Der Fürbitte der πρεσβυτεροι (von den Aposteln und ihren Wunderkräften Marc. 16, 18; 1 Cor. 12, 9. sey nicht die Rede) werde, nach vorhergegangenem Sünden-Bekenntnisse, die Kraft der Vergebung der Sünden und Krankenheilung zugeschrieben. Der Schluſsgedanke 5, 20, der weder zu dem Inhalte des eigentlichen Briefs noch mit dem unsers Abschnitts in irgend einem Verhältnisse stehe, seye gehaltlos und schief; daſs das Bemühen zu bekehren eine Menge Sünden tilge, sey übertrieben und nicht aus Ιακωβυ τυ δικαιυ rein religiösem Geiste geflossen.

Allein, um den kleinen Widerspruch, oben die Pastoral-Vorschrtften für unnöthig zu erklären, weil sie schon durch die Gründer der Gemeinde gegeben waren, hier sie für das Zeichen einer spätern Zeit auszugeben, nicht weiter zu urgiren, so mag wohl die Benennung αἱ δωδεκα φυλαι beweisen, daſs Jacobus an Judenchristen vornämlich (nicht ausschlieſslich, Matth. 19, 28; Röm. 9, 6.) schrieb; und wenn auch gewiſs iſs, daſs diese noch lange sich selbst als Juden angesehen haben, so kann doch im Worte συναγωγη nichts für ein näheres Verhältniſs zu den Juden Sprechendes liegen. Die Apostel verkündigten zwar überall zuerst das Evangelium in den Synagogen, allein selten zu groſser Erbauung aller Juden. Am wenigsten ist

gläublich, daſs, wo nicht etwa alle Juden glaubig geworden waren, den Christen so viel Macht auf die Handhabung der Ordnung in der Synagoge, so viel Recht als Lehrer aufzutreten gestattet wurde, wie der Brief hier voraussetzen heiſst. Sodann würde aber auch eine groſse Aehnlichkeit mit Jüdischem nicht nothwendig für eine sehr frühe Zeit sprechen, indem ja die Ebioniten ziemlich spät noch von den Juden selbst als eine jüdische Sekte anerkannt waren. Der jüdische Gruſs χαιρειν, und nicht der paulinische, findet sich noch in 6 ignatischen Briefen. Allerdings sind nach dem Briefe keine festen Lehrer an den Gemeinden angestellt; das waren sie noch nirgends; vergl. 1 Cor. 12. Selbst später lehrte Jeder, der das Geschick hatte. Keineswegs ist im letzten Abschnitte anzunehmen, daſs die πρεσβυτεροι an die Stelle jener διδασκαλοι getreten sind. Gerade πρεσβυτεροι als Gemeinde-Vorsteher gab es von Anfang in den Gemeinden. Es war ja jüdische Synagogensitte. Doch fragt sich sehr, ob nicht hier blos Hausväter verstanden sind, wie auch noch zuweilen im Briefe des Klemens von Rom an die Korinthier z. B. edit. Junii p. 2. ὑποτασσομενοι τοις ἡγουμενοις ὑμων και τιμην την καθηκουσαν ἀπονεμοντες τοις παρ᾽ ὑμιν πρεσβυτεροις, νεοις τε μετρια και σεμνα νοειν ἐπετρεπετε. γυναιξιν τε ἐν ἀμωμῳ και σεμνῃ και ἁγνῃ συνειδησει παντα ἐπιτελειν παρηγγελλετε. etc. Es waren ja noch lange die nicht blos auf die Apostel eingeschränkten Wundergaben (1 Cor. 10, 9.) unter den christlichen Gemeinden lebendig. Ferner nicht den Presbyteren soll gebeichtet werden, sondern (v. 16.) ἀλληλοις, vergl. 1 Joh. 1, 9. Nicht das Amtsgebet soll helfen, sondern ἐυχη πιστεως, auch der eigenen πιστις des Kranken, welche eben durch die

Digitized by Google

Gemeinschaft des Gebets angefeuert werden sollte. Vergl. 1, 6. Ist v. 15—18. eine abergläubische Meinung, so hatte Jesus selbst diesen Aberglauben Luc. 18. Von dem Zusammenhang des letzten Verses mit dem Ganzen war oben die Rede. Daſs, wer einen Sünder bekehre, viele Sünden bedecke, ist eine groſse Wahrheit, und werth, daſs sie Jacobus wohl zu bedenken gab. Der Bekehrer hat damit eine Quelle verstopft, aus der viel Unreines noch ausströmen konnte, also den künftigen Sünden des andern vorgebeugt, ja auch seinen eigenen, denn ein besonders inniges Verhältniſs muſs zwischen solchen eintreten, und der Geist, der es knüpfte, durch die brüderliche Eintracht gestärkt werden. Jene heiligende Kraft ruft eine heiligende Gegenwirkung hervor.

Auch hier wie bei dem Gebet für Kranke, ist, wenn Aberglauben zu suchen ist, derselbe früher zu suchen, denn auch die Juden waren der Meinung:

4) כל המוכה את הרבים אין חטא על ידו:

„Wer Viele reinigt von Sünden, an dem haftet selbst keine Sünde." — Wäre es aber auch derselbe Sinn, wie bei Petrus, so wäre er dem Jacobus nicht unangemessen vergl. 2, 13.

Einen weitern Hauptgrund für die Unächtheit der letzten Verse findet Hr. Rauch

III. in der ganzen Form und Darstellung, die sich wesentlich von der jacobischen unterscheidet.

1. Jacobus zeigt sich überall als selbstständigen, besonders von N. T. Schriften unabhängigen Schriftsteller, der auch alttestamentlichen Citaten (2, 23, vielleicht auch 4, 5, 6.) den Stempel eignen Geistes und eigner Darstellungsart aufdrückt. Der Zusatz dagegen nimmt neutestamentliche Stellen wörtlich treu

auf, z. B. 5, 12. Matth. 5, 34. ff. — 5, 17. vergl. Luc. 4, 25. — 5, 20. vergl. 1 Petr. 4, 8. — (S. 292. ff.)

Daſs Jacobus nicht aus N. T. Schriften geschöpft, auch sie nicht bekämpft habe, ist durch Herrn Rauch genugsam erwiesen. Seine alttestamentliche Citate sind insofern freilich eigenthümlicher Art, als man bis jetzt nicht recht weiſs, woher sie genommen sind. Was jenen Stempel eigenen Geistes betrifft, der durch den Beisatz: και φιλος θεϐ ἐκληθη nämlich Abraham (2, 23.) dem Citate 1 Mos. 15, 6. aufgedrückt worden seyn soll, so hat Hr. Rauch selbst angegeben (S. 270.), daſs es den Juden gewöhnlich war, Abraham so zu nennen, (Jes. 41, 8. 2 Chron. 20, 7.) Es geht dieſs auch aus Philo hervor, der de his verbis resipuit Noe p. 281. also spricht: φιλον γαρ το σοφον θεῳ παρ᾽ ὃ και σαφως ἐπι Ἀβρααμ φασκει. μη ἐπικαλυψω ἀπο Ἀβρααμ τϐ φιλϐμϐ; (vergl. Gen. 18, 17. ϐ μη κρυψω ἐγω ἀπὸ Ἀβρααμ τϐ παιδος μϐ ἁ ἐγω π ιω.) Ohne Zweifel bezog sich dieſs auf eine Midrasch-Erklärung.

Aber ganz unerweislich ist, daſs neutestamentliche Stellen in dem letzten Abschnitte wiedergegeben werden. Denn wenn auch die Auffassung des Ausspruchs Jesu bei Matthaeus 5, 34. f. Eure Rede: ja sey: ja, d. h. eure Bejahung sey ein einfaches ja etc. angenommen wird, so ist die Aehnlichkeit der übrigen Worte doch nicht so groſs, daſs nicht ein zweiter Ohrenzeuge der Worte Jesu dieselben unabhängig von der Schrift des ersten hätte wiedergeben können, wo ihre Anwendung nöthig war. Ein Interpolator hätte wohl nicht das hebräische ἐν in den bessern griechischen Accusativ, das gewöhnliche ἐςω in das ungewöhnliche ἤτω umgewandelt, noch auch, wenn es ihm nur einfach darum zu thun war, die Warnung einzuschwärzen, sie durch so geschickte Veränderung der letzten Worte

(το δε περισσον ἐκ τȣ πονηρȣ ἐϛιν in ἱνα μη ὑπο κρισιν πεσητε) so passend an das Vorhergehende angereiht (vergl. v, 9. ἱνα μη κριϑητε.) Es scheint aber, als ob in den Worten: ἠτω δε ὑμων το ναι ναι και το ȣ̓ ȣ. ein ganz anderer Sinn zu suchen sey als in der Bergpredigt. Diese zeigt nämlich durch den Beisatz: το δε περισσον ἐκ τȣ πονηρȣ ἐϛιν, daſs der λογος ναι den Betheurungen entgegengesetzt ist, welche gewöhnlich an seine Stelle traten. Im Jacobus dürfte das geschärfte: ἱνα μη ὑπο κρισιν πεσητε auf etwas mehr als bloſse leichtsinnige Betheurungsformeln hinweisen, vor dem dadurch abgemahnt werden sollte; und es wird kaum ein Hinderniſs seyn, jene Worte ἠτω δε ὑμων το ναι, ναι, ȣ, ȣ. für eine Warnung vor dem Lügen zu nehmen, und zu übersetzen: wenn ihr ja sagt, so sey es ja, wenn nein, so sey es nein! Gerade so sagt Paulus um seine Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit zu bezeichnen, 2 Cor. 1, 17. ἱνα ἠ παῤ ἐμοι το ναι ναι, και το ȣ̓ ȣ̓. — Die Verbindung mit der vorhergehenden Abmahnung vor dem Gebrauche von Betheurungen wird nicht nothwendig die andre Erklärung fordern, da sich recht gut derselbe Zusammenhang denken läſst, den Philo ausdrückt, wenn er sagt, das Schwören sey selbst schon ein Beweis des Mangels an Glaubwürdigkeit de legibus specialibus p. 770. ȣ̓ γαρ πιϛεως ἡ πολυορκια τεκμηριον ἀλλ̓ ἀπιϛιας ἐϛι παρα τοις εὐφρονȣσιν.

Nicht mehr begründet ist der Vorwurf des Plagiats von v. 17 — aus Luc. 4, 25. Allerdings werden auch hier genau 3 Jahre 6 Monate als die Zeit der Dauer jener Dürre angegeben, wovon die Geschichte (1 Könige 17, 18.) nichts Bestimmtes meldet. Woher läſst sich aber bestimmen, daſs der Verfasser es aus keiner al-

Digitized by Google

ten Schrift haben konnte, daſs überhaupt die jüdische Tradition nichts Bestimmteres darüber meldete? Wie genau wissen die Rabbinen alle Einzelnheiten besonders chronologisch anzugeben? In Lucas ist offenbar so ganz zufällig die Zeitbestimmung mit erwähnt, daſs es nur von der allgemeinen Tradition herrühren kann. Elias ist dort als helfender Prophet, nicht als wirksamer Beter aufgeführt, weshalb auch der Vers bei Lucas ganz verschieden lautet, und bei weitem kürzer ist als hier, wo ein ganz anderer Grund, des Elias und namentlich der Dauer jener Trockenheit zu erwähnen, vorhanden ist.

Das dritte Citat v. 20. aus 1 Petr. 4, 8. verschwindet nach dem Obengesagten von selbst. Es ist bei Petrus durchaus ein anderer Gedanke ausgedrückt, nämlich der, den Christus im Sinne hatte, wo er sagte: (Luc. 7, 47.) ihr sind viel Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt. Vergleiche darüber den Brief des Clemens von Rom, der ohne alle Frage sich auf die Petrinische Stelle bezieht ed. Jun. p. 64. ἀγαπη καλυπτει πληθος ἁμαρτιων p. 65. ἐν ὁμονοιᾳ ἀγαπης εἰς το ἀφεθηναι ἡμιν δἰ ἀγαπης τας ἁμαρτιας ἡμων.

Schwerlich dürfte eine unbefangene Ansicht in diesen Stellen des Briefs Jacobi gröſsere Verwandtschaft mit den bezeichneten finden, als sie Hr. Rauch von andern zugiebt, in denen man eine polemische Beziehung finden wollte. Mit gleichem Rechte könnte man wenigstens das Citat 4, 6. θεος ὑπερηφανοις ἀντιτασσεται, ταπεινοις δὲ διδωσι χαριν aus 1 Petr. 5, 5. ableiten; denn an beiden Orten folgt unmittelbar darauf eine Ermahnung zur Demuth unter Gott, und zur Wachsamkeit vor dem Teufel, beides aber in Jacobus kürzer zusammengezogen, in Petrus weitläufiger ausgeführt. Aber die umgekehrte Ableitung der Aehnlich-

Digitized by Google

keit — nämlich aus einer Benützung des Briefs Jacobi von Petrus ist wahrscheinlicher. —

2. Zusammenhängend mit diesem Vorwurf der Unselbstständigkeit ist der weitere, daſs der Verfasser des letzten Abschnitts auch in seinem Ausdurck ganz abhängig erscheint, indem alle seine Worte in gleicher Bedeutung im neuen Testamente sich finden, während Jacobus, der doch denselbigen Inhalt behandelt, wie fast alle Bücher des N. T. 55 ganz eigenthümliche Wörter hat (S. 299. ff.)

Als eigenthümlich werden angeführt Cap. 1. ἁπλως, ἀνεμιζω, ῥιπιζω, διψυχος, ἀκαταςατος, παραλλαγη, τροπη, ἀποσκιασμα, ἀποκυειν, ῥυπαρια, ἐμφυτος λογος, ἐπιλησμονη, χαλιναγωγεω. Cap. 2. προσωποληψιαι, προςωποληπτεω, χρυσοδακτυλιος, ἀνιλεως, ἐφημερος, τα ἐπιτηδεια, φρισσω. Cap. 3. μεταγω, μεγαλαυχεω, ὑλη, φλογιζω, τροχος, τα ἐναλια, δαμαζω, ἀκατασχετος, θανατηφορος, ὁμοιωσις, χρη, πικρος, το ἁλυκον, βρυω, ἐπιςημων, δαιμονιωδης, εὐπειθης, ἀδιακριτος. Cap. 4. κενως, ταλαιπωρεω, γελως, κατηφεια, νομοθετης, ἀγε νυν. Cap. 5. σηπω, σητοβρωτος, κατιοω, ἀμαω, βοη, τρυφαω, πρωιμος, ὀψιμος, κακοπαθεια, πολυσπλαγχνος.

Allein es sind erstlich von diesen 55 Wörtern 28 in der Uebersetzung der 70 oder in den Apokryphen sehr häufig gebraucht, deshalb ihr Gebrauch bei Jacobus nicht für seine Sprach-Eigenthüumlichkeit zeugend; vergl. ἁπλως Sap. 16, 27. ἀκαταστατος Tob. 1, 15. τροπη Job. 38, 33. Deut. 23, 14. ἐμφυτος Sap. 12, 10. ἐπιλησμονη Sir. 11, 28. ἐπιτηδεια 1 Chron. 28, 2. 1 Maccab. 14, 34. 2 Maccab. 2, 39. 3 Maccab. 6, 30. φρισσω

Dan. 7, 15. Judith 16, 8. μεταγω 3 Esdr. 5, 88. μεγαλαυχεω 2 Macc. 15, 32. Sir. 48, 18, ὑλη Job. 38, 40. Jes. 10, 17. Sir. 28, 10. φλογιζω Dan. 3, 31. Sir. 3, 27. Exod. 9, 25. τροχος Ps. 17, 17. θανατηφορος Num. 18, 22. Job 33, 23 ὁμοιωσις offenbar aus Gen. 1, 26. χρη. Prov. 25, 27. πικρος Jes. 5, 20. Prov. 27, 7. ἐπιςημων Deut. 1, 13. Sir. 10, 28. κενως Jes. 49, 4. ταλαιπωρεω Jer. 4, 13. und öfters; κατηφεια - bei Philo und Josephus häufig; νομοθετης Ps. 9, 20. σηπω Job 19, 20. Sir. 14, 19. σητοβρωτος Job 13. 28. ἀμαω Lev 25. 11. τρυφαω Neh. 9, 25. Jes. 66, 11. Sir. 14, 4. πρωιμος ὀψιμος Deut. 11, 14. Jer. 5, 24. etc. κακοπαθεια Mal. 1, 13.

Zweitens kommen einige davon im N. T. selber vor; z. B. προσωποληψια Röm. 2, 11. Eph. 6, 9. Col. 3, 25; denn der Pluralis, nicht das Wort, ist dem Jacobus eigen, und wird unten betrachtet werden; vergl. ἀλαζονειαι 4, 16. δαμαζω. Marc. 4, 5. κενως 2 Cor. 6, 1. Gal. 2, 2.

Andere sind wenigstens mit N. T. Worten ganz nahe verwandt, und daſs sie nicht gerade in derselben Bildung überall vorkommen, offenbar nur zufällig. ῥυπαρος Apocal. 22, 11. πικρως Matth. 26, 75. δαιμων Matth. 8, 31. γελαω Luc. 6, 21. κακοπαθεω 2 Tim. 2, 9.

Somit hat sich die Zahl der dem Jacobus ganz eigenthümlichen Wörter sehr vermindert, und es zeigen sich deren, wenn man die in der alex. Uebersetzung oder mit geringer Aenderung im N. T. selbst vorkommenden abzieht, etwa 16, die allerdings noch den Sprach-Charakter des Jacobus auszeichnen, allein deren Nichtvorkommen in den sonstigen Schriften des N. T. sich auch zum Theil nur von dem Nichtvorkommen des Gegenstandes herschreiben mag z. B. χρυσοδακτυλιος, τα ἐναλια etc.

Es fragt sich aber, wenn wir auch die höchste

Digitized by Google

Zahl 55 annehmen, ob dieſs dem gröſsern Theile des Sendschreibens einen so verschiedenen Charakter von den letzten Versen nothwendig geben würde, daſs die letztern deshalb jenem Verfasser abgesprochen werden müſsten. Der sogenannte ächte Theil enthält 99 Verse, und somit würde auf 2 Verse ungefähr 1 solches ἁπαξ λεγομενον zu stehen kommen. Im gleichen Verhältniſs müſsten also die letzten 8 Verse ungefähr 4 eigenthümliche Wörter liefern. Allein sie sind ja im ganzen Sendschreiben nicht so gleichmäſsig vertheilt, daſs nicht z. B. Cap. 2, 20—26. 6 Verse ohne ein solches ἁπαξ λεγομενον stünden. Deshalb dürften allerdings auch die Schluſsverse des Briefs nicht wegen des Mangels solcher — im N. T. sonst nicht vorkommenden Ausdrücke verworfen werden. Wir haben aber oben gezeigt, daſs sich ein ganz anderes Verhältniſs der ἁπαξ λεγομενα zu der Verszahl ergiebt als 1—2, höchstens 1—4, ja eigentlich 1—6. Somit blieben den letzten 8 Versen, um ihre Aechtheit in dieser Rücksicht unverdächtigt zu machen, 2 ja gar nur 1 eigenthümliches Wort aufzuweisen übrig. Und daſs sich dieſs thun lasse, scheint wirklich von Hr. Rauch ohne Grund geläugnet. Hier nur Folgendes: v. 16. ἐνεργȣμενη offenbar nicht: durch Gott gewirkt wie 1 Cor. 12, 6. 1 Thess. 2, 13. Phil. 2, 13. sondern wie es Luther giebt = „wenn es ernstlich gemeint ist, kräftig; denn vergl. v. 17. προσευχῃ προσευξασθαι — ὁμοιοπαθης nicht wie Act. 14, 15. καὶ ἡμεις ὁμοιοπαθεις ἐσμεν ὑμιν ἀνθρωποι = homines vobis similes, sondern bedeutet: leidend wie ihr. Dieſs geht aus v. 10. hervor, ὑποδειγμα λαβετε της κακοπαθειας, und daraus, daſs auch sonst Elias als Muster der leidenden Geduld dargestellt wird, z. B. Clem. Rom. I. ad Cor. ed. Jun. p. 23. μιμηται γιγνομεθα

καχκινοῖ; οἵτινες ἐν δερμασιν αἰγειοις και μηλωταις περιεπατησαν - λεγομεν Ἡλίαν και Ἐλισσαιον. ἀνθρωπος ist demnach v. 17. nur Hebraismus vergl. 1, 7.; denn daſs Elias ein Mensch war, wuſsten und glaubten Alle. ὑπο κρισιν πιπτειν v. 12. kommt sonst nie vor; ebenfalls nicht ὀμνυω mit dem Accusativ; ευθυμειν heiſst Act. 27, 22. gutes Muths, nicht wie hier, glücklich seyn. βλαςανω in aktiver Bedeutung wird nirgends im N. T. gelesen. So haben wir hier schon 5 kleine Sprachverschiedenheiten des verdächtigten Abschnitts von dem N. T., welche sich unten noch um einige vermehren werden, und gewiſs hinreichen, den Abstand des grösseren sogenannten ächten Theils des Briefs von diesem Anhängsel in lexikalischer Beziehung verschwinden zu machen. Was nämlich die gerügte Abhänhigkeit der letzten Verse vom N. T. betrifft, so ist rücksichtlich der Verse 12, 20. schon oben das Nöthige bemerkt. Sowohl an diesen als an v. 17. zeigt sich vielmehr die sprachliche Unbefangenheit des Verfassers; während gewiſs ein Interpolator von den Worten des N. T. nicht abgegangen wäre. Ebenfalls schon besprochen ist πρεσβυτερος, ἀλειφειν ἐλαιῳ, ἐξομολογεισθαι, ἀφιεναι etc. Die Sache lieſs sich nun einmal nicht anders bezeichnen, als mit diesen gangbaren Worten, die eben weil sie neutestamöntlich sind, wohl sehr schwerlich einem Interpolator des 2ten Jahrhunderts, der sie aus der Kirchensprache entlehnt haben soll (S. 298. S. 300) zugeschrieben werden dürfen. Προσευχεσθαι und εὐχεσθαι kommt allerdings auch sonst im N. T. öfters vor, aber auch αἰτεισθαι, wie es das 1ste Capitel hat; niemals jedoch 5, v. 14. προσευχεσθαι ἐπιτινα; ungeachtet die Sache selbst beschrieben ist Matth. 19, 13. Act. 6, 6. παραπτωματα wird sonst nirgends mit ἐξομολογεισθαι verbunden sondern ἁμαρτιαι.

ἐγείρειν steht Marc. 1, 31. 9, 27. vom mechanischen Aufrichten. Hier v. 15. ist gesund machen und geistig aufrichten darunter verstanden.

Der Gebrauch von ψαλλειν, σωζειν ψυχην (vergl. 1, 21.) ἐκ θανατȣ kann schwerlich die Knechtschaft des Verfaſsers unter den Sprachgebrauch anderer Schriften beurkunden.

Daſs die bildlichen Ausdrücke: πλανη, ὁδος, ἐπιςρεφω, welche allerdings im N. T. gewöhnlich sind, auch dem übrigen Theile des Briefs nicht ferne liegen, beweisen die Worte: πορειαι 1, 11. τροχος 3, 6. ἀναςροφη 3, 13. κακοπαθεω, v. 13. weist auf 5, 10. κακοπαθεια.

Ganz ungegründet ist ferner die Behauptung (S. 300.) daſs 3. von mehreren dieser (in den letzten Abschnitt aus dem N. T. übergegangenen) Wörter sich nachweisen lasse, daſs sie Jacobus nicht gebraucht hätte, weil er in seinem Briefe an ihrer Statt andere gesetzt hat. Denn Jacobus pflegt auch in dem andern Theil seines Briefes gern mit den Ausdrücken für den nämlichen Gegenstand abzuwechseln; oft ist aber auch wirklich ein anderer Begriff Ursache der andern Bezeichnung; dann lassen sich die hier gemeinten Wörter als ganz nach der Eigenthümlichkeit von Jacobus gebildet nachweisen. Anstatt ἀληθεια soll Jacobus 1, 18. λογος ἀληθειας, und 1, 26. ἐμφυτος λογος gesetzt haben. Allein der Unterschied ist sehr groſs. Dieſs heiſst Lehre; hier 5, 19. aber ist, was das Folgende: ἐπιςρεφειν ἁμαρτωλον ἐκ πλανης ὁδȣ beweist, von ἀληθεια im hebräischen Sinn = Tugend die Rede. Statt ἁμαρτιας ποιειν sollte Jacobus πταιειν sagen 3, 2. Aber 5, 15. verlangt der Sinn offenbar einen stärkern Ausdruck, als den sehr milden: πταιειν. Dann sagt doch Jacobus wenigstens auch ποιειν ἐλεος 2, 13. ποιειν εἰρηνην 3, 18. ἐργαζεσθαι

ἁμαρτιαν, wo vielleicht nur das unmittelbar vorhergehende καλως ποιειτε verhindert hat, auch ποιειν zu setzen. Vergl. Col. 3, 23. παν ὁτι ἀν ποιητε ἐκ ψυχης ἐργαζεσθε. — Für die völlige Begriffsgleichheit von ποιειν und ἐργζεσθαι im gut Griechischen spricht auch die Zusammenstellung beider Worte in Plato z. B. Phaedo IV. μȣσικην ποιει και ἐργαζȣ. Eigenthümlich Jacobisch ist ἁμαρτιας ποιειν, da sonst der Plural in dieser Phrase nicht vorkommt.

4. Von nicht gröſserem Belange dürften die grammatikalischen Verschiedenheiten seyn, welche zwischen den letzten Versen und dem früheren Theile Staat finden sollen (S. 302.) Für ἐν τῳ ὀνοματι τȣ κυριȣ 14. habe Jacobus 5, 10. ὀνοματι κυριȣ. Aber Jacobus liebt doch sonst das hebraisirende ἐν (1, 9, 10.) und auch der letzte Abschnitt läſst den Artikel weg, wo er stehen könnte v. 20. ἐκ πλανης. Dann aber bedeutet die erstre Phrase durchaus etwas anders als die zweyte; dort = im Auftrag Gottes; hier = unter Anrufung des Herrn. Daſs v. 12. ἠτω anstatt ἐστω 1, 19. steht, beweist des Verfassers grammatische Unbefangenheit, die nicht an einer Form hängen bleibt, was ein Interpolator gethan haben würde. Dasselbe ist mit dem Unterschied von τις und ἐι τις der Fall v. 13. 14. cf. 1, 5, 26, 23. 3, 2. Je gedrängter die Sätze folgen, desto weniger Worte sind nöthig. Uebrigens v. 20. steht, wie früher oft (C. 2, 2, 15, 16.), ἐαν τις, weil der Verfasser hier wieder länger verweilt, als bei einer hochwichtigen Sache. Die ungewöhnliche Construction προςευχεσθαι τȣ μη βρεξαι spricht ganz für ihre Aechtheit; weder ἐις το noch προς το könnte hier stehen; Beides heiſst: damit, und wird dann gesetzt, wann das bedingende Verbum schon allein den Gedanken schlieſsen könnte. Hier aber ist τȣ μη βρεξαι gerade

das unmittelbare Objekt des Betens; nicht: er verrichtete seine Andacht, damit etc., sondern er betete — was? daſs es nicht regnen sollte. Nur der einfache Infinitiv könnte hier stehen. Aber Jacobus wählt seiner Originalität angemessen eine hebraisirende Form, wie Act. 3, 12. ὡς ἰδίᾳ δυναμει πεποιηκοσι τȣ περιπατειν αὐτον. Vergl. Jac. 4, 15. ἀντι τȣ λεγειν. Ps. 40, 9. τȣ ποιησαι το θελημα σȣ ἐβȣληθην.

Anlangend die Behauptung, daſs Jacobus die Participial-Construktion sehr liebe, während unsere Verse nur 2 eigentliche Participien haben (S. 303.), daſs Jacobus gewiſs 5, 17. statt des ἠν και das Particip ὢν gesetzt haben würde; so kann doch nicht verkannt werden, daſs Jacobus nicht überall Participien setzt, wo er sie anbringen konnte; Cap. 2, 2, 3. 2, 14, 15, 19. Cap. 1, 24. — Cap. 2, 4—11. enthält 3 Participien, v. 14—26. 4 Participien; gerade soviele enthält aber auch unser Abschnitt. v. 14. ἀλειψαντες. v. 15. πεποιηκως, v. 16. ἐνεργȣμενη sc. ȣσα cf. 2, 15. v. 20. ὁ ἐπιςρεψας, den καμνοντα v. 15. nicht zu rechnen.

Vergleiche ferner folgende Aehnlichkeiten:

5, 15. κἀν ἠ πεποιηκως das Particip mit dem Verb. Subst. statt des verb. finit. 2, 15. ἐαν — λειπομενοι ὠσι. 5, 19. τις ἐν ὑμιν cf. 2, 16. τις ἐξ ὑμων. 5, 15. ἐυχη της πιςεως zeigt denselben hebraisirenden Gebrauch des Genitivs wie 1, 23. προσωπον της γενεσεως v. 25. ἀκροατης ἐπιλησμονης, v. 18. λογος ἀληθειας 3, 6. κοσμος της ἀδικιας. 7. φυσις θηριων, 13. πραΰτης σοφιας, 2, 1. ὁ κυριος ἡμων I. X. της δοξης. 5, 17. προςευχῃ προςευχεσθαι die hebraisirende Form hat im vordern Theile ihre Analogie in der Verbindung eines gleichbedeutenden Particips mit dem Verbum finitum. 5, 1. κλαυσατε ὀλολυζοντες. Vergl. Winers Grammatik §. 39, 3. S. 141. προςευχεσθαι ἐπι τινα

Digitized by Google

5, 14. cf. 2, 7. ἐπικαλουν ἐπι τινα. γιγνωσκω 5, 20. 1, 3. σωζειν 5, 15. cf. 1, 21. 2, 14. ἀνθρωπος pleonastisch 5, 17. cf. I. 7, 8, 19, 20, 23. 2, 2.

Um nun 5. auf die Darstellungsart überhaupt überzugehen, so ist die des Jacobus nach S. 303. „eine bildlich poetische, gedrängte, hinreissende; hier 5, 12. ff. erscheint sie als simple oft kriechende Prosa, ohne allen Schwung, viele Worte und wenig Gedanken, schöne abgerundete Perioden 5, 19, 20, alles mit einander durch Bindewörter gehörig verbunden 5, 17, 18. da Jacobus Asyntheta liebt. Hätte Jacobus die Warnung vor dem Schwören nöthig erachtet, wie würde er den Frevlern entgegengedonnert, und ihnen ihre schwere Versündigung fühlbar gemacht haben.“ Aber haben nicht auch die früheren Capitel des Brieſs schöne abgerundete Perioden, durch και und andere Bindewörter γαρ, ὡςε recht gut verbunden? Vergl. Cap. 1, v. 5, 11, 19, 20, 21, 23, 26. Cap. 2, 2—6. Cap. 3, 3—8. etc. Cap. 5, v. 16. steht ein Satz πολυ ἰσχυει δεησις etc. ganz ohne Bindewort. Vergl. v. 13, 14. V. 17. soll (S. 295.) die bildlich poetische Redensart des Lucas ἐκλεισθη ὁ ουρανος von dem Interpolator in das prosaische ουκ ἐβρεξεν aufgelöst seyn. Allein offenbar forderte gerade der poetische Nachdruck auf του μη βρεξαι nur das einfache και ουκ ἐβρεξεν. Sehr poetisch wird ferner fortgefahren, wovon Lucas seinem Zwecke gemäſs Nichts hat, και παλιν προςηυξατο και ὁ ουρανος ὑετον ἐδωκεν και ἡ γη ἐβλαςησε τον καρπον αὐτης, ist dieſs kriechende Prosa? Vom Schwören konnte Jacobus doch nicht poetisch reden. Seine Leser heftig anzudonnern, namentlich wenn die üble Gewohnheit (mehr war es im Grunde nicht) ziemlich verbreitet unter den Judenchristen war, dieſs

Digitized by Google

wäre unklug gewesen. Auch donnert er nicht überall, Cap. 3, 19. 4, 16. 5, 9. Er spricht so ernstlich gegen diesen Miſsstand, wie gegen andere fast noch verderblichere 5, 9. 1, 26. — Aehnlich war die Gewohnheit der Heidenchristen sich heidnischer Betheurungsformeln zu bedienen: me hercule, me dius fidius. Tertullian verweist ihnen dieſs de idololatria, ohne im Geringsten zu donnern. Vergl. Neanders Antignostikus S. 57.

Ob demnach Hr. Rauch das Recht hat, zu sagen: „Hier muſs jeder fühlen, daſs ein anderer geschrieben als der welcher den eigentlichen Brief aufsetzte"? Zu der poetischen Schreibart gehört der aktive Gebrauch von Verben, die sonst nur medial stehen 5, 18. βλαςανω, wie Cap. 3, 11. βρυω, die Wiederholung der Substantive und Accusative anstatt der Pronomina. Cap. 5, 19, 20. και ἐπιςρεψη τις ἀυτον — ὁ ἐπιςρεψας. Vergl. 1, 6. μηδεν διακρινομενος, ὁ γαρ διακρινομενος — v. 4. 5. ἐνμηδενι λειπομενοι. ἐι δε τιςλειπεται v. 27. ματαια ἡ θρησκεια. θρησκεια καθαρα και ἀμιαντος etc. v. 13, 14.

Das Ineinanderspielen des körperlichen und geistigen Krankseyns, das Uebergehen von dem einen zum andern ist an sich poetisch und des Jacobus würdig, der Cap. 4, 4. den Weltsinn mit dem alten Prophetenbilde μοιχοι etc. bezeichnet. Das Belegen der Lehre und Ermahnung durch alttestamentliches Beispiel Cap. 5, 17, 18. ist ganz dem frühern Abschnitt angemessen 5, 10—11, 2, 20, ff.

Es mag erlaubt seyn, diesen Erörterungen die Erinnerung an die Hauptgründe für die Annahme eines apostolischen Ursprungs des ganzen Briefes Jacobi beizufügen, da die neuste Kritik des scharfsinnigen Hrn. Dr. und Prof. De Wette wenigstens einige Zweifel

dagegen von Neuem vorgebracht hat. (Vergl. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T. S. 306.) Denn was die aus einer in ihr Gegentheil umschlagenden Hyper-Orthodoxie hervorgegangene Verdammung unsers Briefs als unapostolich und später untergeschoben (in der Grundtwig Rudelbach'schen theologischen Monatschrift — laut: theologische Studien und Kritiken, von Dr. Ullmann und Dr. Umbreit, 1r Bd. 4s Heft S. 883.) betrifft, welche sich umsonst auf den Vorgang Luthers beruft, 4) und den unschuldigen Apostel die Vorliebe, welche die Rationalisten zu ihm tragen, entgelten läſst, so verdient sie wohl in Deutschland keiner ernsthaften Berücksichtigung.

Daſs unser Brief viele äuſsere Zeugnisse in der kirchlichen Tradition für sich hat, ist durch den erst-erwähnten Kritiker selbst hervorgehoben. Zwar Eusebius rechnet ihn (H. E. II., 23. Vergl. III., 25.) nicht zu den allgemein anerkannten, apostolischen Schriften, sondern sagt von ihm, νοθευεται = ἀντιλεγεται, er werde von Einigen für unächt gehalten; es haben nicht viele der Alten seiner erwähnt; doch werde er mit den übrigen katholischen Briefen in den meisten Kirchen gelesen. Allein es lassen sich sehr leicht die veranlassenden Gründe dieser geringern Schätzung denken. Er führt nicht den Apostelnamen an der Stirne, gab keinen Stoff zu dogmatisch-apologetischen Erörterungen, ja konnte sehr leicht einen Widerspruch mit der paulinischen Lehre zu enthalten scheinen. Als an die Juden-Christen geschrieben war er natürlich für die übrigen von weniger allgemeinem Interesse, also auch wohl weniger früh allgemein bekannt. Doch sind die Zeugnisse und Spuren seiner Benützung nicht so gar spärlich als nach Eusebius zu fürchten scheint. —

4) Vorrede auf die Ep. St. Jacobi. Walch XIV. S. 148.

Digitized by Google

Origenes kennt ihn als dem Jacobus zugeschrieben (Comment. in Joan. Tom. XIX. Vol. III. p. 306. ἐν τῃ φερομενῃ Ιακωβȣ) welcher Ausdruck wahrscheinlich darauf Rücksicht nimmt, daſs Einige seine Aechtheit bezweifeln. Nach Euseb. Hist. VI. 14. hat Clemens von Alexandrien über alle katholischen Briefe Commentarien geschrieben, und Hug citirt eine Stelle aus ihm, die eine offenbare Anspielung auf unsern Brief enthält. Strom. VI. p. 825. edit. Venet. ἐαν μη - συν τῳ μετα της ἐν τȣτοις τελειωσεως και τῳ πλησιον ἀγαπᾳν, και ἐυεργετειν δυνασθαι ȣ̓κ ἐσεσθε βασιλικοι. Vergl. Jac. 2, 8. In der syrischen Uebersetzung findet sich der Brief, und Ephraem citirt ihn als Schrift von Jacobus, dem Bruder des Herrn. (Opp. graec. Tom. II. p. 51.) Irenäus hat in der Stelle: quod Abraham sine circumcisione et sine observanstia sabbatorum credidit Deo et reputatum est illi ad justitiam et amicus Dei vocatus est adv. Haeres. IV. 26.) offenbar Jacobus 2, 23. vor sich, wo sich jener Beisatz allein findet. Auch in den ältesten Schriften des christlichen Alterthums, den der apostolischen Väter, sind Anspielungen auf unsern Brief kaum zu verkennen. Hermae Mandat. XII, 5. Si enim resistitis diabolo, fugiet a vobis, vergl. Jac. 4, 7. Im Briefe des Clemens von Rom an die Korinthier findet Hug mit Recht „die Lehre des Jacobus vorgetragen, mit auffallenden Annäherungen zu den einzelnen Sätzen und Beweisen, und auch mit starken Reminiscenzen in Ansehung des Ausdrucks.“ Die angeführten sind. Cap. 38. vergl. Jac. 3, 13. ὁ σοφος ἐνδειχνυσθω την σοφιαν ἀυτȣ μη ἐν λογοις ἀλλ᾽ ἐν ἐργοις ἀγαθȣ. Cap. 30. vergl. Jac. 4, 11. Θεος γαρ ὑπερηφανοις ἀντιτασσεται — sofort beiderorts Warnung vor καταλαλια. Cap. 10, und Cap. 17. wird

Digitized by Google

Abraham auch als φιλος προςαγορευθεις bezeichnet, und gezeigt, wie er durch Gehorsam seinen Glauben bewiesen habe. Ebenso mit Rahab. Diesen lassen sich aber noch mehrere beifügen. Cap. 31. τινος χαριν ευλογηθη ὁ πατηρ ἡμων Ἀβρααμ; ουχι δικαιοσυνην και ἀληθειαν δια πιστεως ποιησας; vergl. Jac. 2, 21. wo auch das Beispiel Abrahams fragweise angezogen ist, und 22, βλεπεις ὅτι ἡ πιστις συνηργει τοις εργοις αὐτου, και εκ των εργων ἡ πιστις ετελειωθη; Am bedeutendsten ist aber folgende Stelle, in welcher, ungeachtet sie nur ein Citat aus dem Gedächtniſs ist, und zwey Bibelstellen mit einander vereinigt, schwerlich der Brief Jacobi zu verkennen ist. Cap. 33. διο μη διψυχωμεν -- πορρω γενεσθω ἀφ' ἡμων ἡ γραφη ἀυτη, ὁπου λεγει, ταλαιπωροι εισιν οἱ διψυχοι οἱ διςαζοντες την ψυχην, οἱ λεγοντες. ταυτα ηκουσαμεν και ἀπο των πατερων ἡμων και ιδου γεγηρηκαμεν και ουδεν ἡμιν τουτων συμβεβηκεν. Wie dem letzten Theile — zwar ungenau aber unverkennbar — 2 Petr. 3, 4. zu Grunde liegt, so dem ersten Jac. 1, 8. 4, 19. denn der Ausdruck διψυχος ist so ganz von Jacobus eigner Bildung, daſs, auch wo er sonst vorkommt, (const. Apost. 7, 11. μη γινου διψυχος προςευχῃ σου εν) die Entstehung dorther in die Augen fällt. Das ταλαιπωρος entstand aber, weil dem Verfasser Jac. 4, 9. im Sinne schwebte, wo auf διψυχοι sogleich folgt ταλαιπωρησατε. Die Apostel - Schrift heiſst hier schon γραφη. Noch ist vielleicht auf das in selbigem Capitel v. 33. folgende hinzuweisen, wo das Verzögern der Zukunft des Herrn durch das Beispiel des Baums und Weinstocks, der nach und nach seine Frucht zeitigt, erläutert wird, wie Jac. 5, 7. Es kann um so weniger zweifehaft bleiben, daſs die besprochenen auffallenden Aehnlichkeiten von einem

Digitized by Google

wirklichen Gebrauch des Jacobischen Briefes herzuleiten sind, da es die genau nachweisbare Eigenthümlichkeit des Clemens ist, theils alttestamentliche, theils neutestamentliche Schriften nicht nur ausdrücklich zu allegiren, sondern auch aus ihnen seinen Ausdruck und seine Hauptgedanken, Ermahnungen, Beispiele zu wählen, und sie in's Breite auszudehnen. Die groſse wörtliche Uebereinstimmung mit vielen Stellen des Briefs an die Hebräer wurde schon von den Kirchenvätern bemerkt, und weitläuftig von Bleek gezeigt in der oben angeführten Schrift. Die gleiche Benützung der paulinischen Briefe an die Korinthier erklärt sich von selbst. Auch vom ersten Briefe Petri finden sich viele Spuren.

Doch das allerälteste Zeugniſs für das Vorhandenseyn unsers Briefs ist seine Benützung von Petrus selbst, welche sich besonders 1 Petr. 1, 6, 7. cf. Jac. 1, 2. f. 1 Petr. 1, 24. cf. Jac. 1, 10. 1 Petr. 5, 5, 6. cf. Jac. 4, 6—10. 1 Petr. 4, 8. cf. Jac. 5, 20. etc. kaum verkennen läſst, worüber sich weitläuftig und genügend Hug verbreitet. Kaum möchte zur Erklärung dieser Erscheinung hinreichen, was Herr Lic. Guerike bemerkt, der eine Benützung des geschriebenen Briefs Jacobi S. 157. für unerweislich hält, (Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in's Neue Testament, 1828. S. 174.) daſs in Anschlag zu bringen sey „die natürlicherweise gleiche Auslegung und Anwendung des A. T. „vom christlichen Standpunkte aus, die gleichen Verhältnisse der christlichen Gemeinden, welche gleiche „Ermahnungen und Warnungen veranlassen muſsten, „das Gleichförmige in dem neuen hellenisch-christlichen Dialekte, und daſs gewisse ursprünglich vielleicht mehr eigenthümliche Ausdrucksweisen in dem „spätern apostolischen Zeitalter als Gemeingut circu-

Digitized by Google

„lirten;" noch auch was Hr. Prof. Olshausen zur Erklärung desselben Verhältnisses zwischen dem 2ten Brief Petr. und dem des Judas wahrscheinlich zu machen sucht (De integritate et authentia posterioris Petri epistolae sect. II. Cap. II.) daſs mündliche lebendige Mittheilung zwischen den beiden Aposteln, welche an dieselben Gemeinden mit demselben Zwecke schrieben, die Aehnlichkeit einzelner Parthieen ihrer Briefe zu Stande gebracht habe. Denn man vergleiche nur z. B. 1 Petr. 5, 5—8. mit Jac. 4, 6—8. Aus der Stelle der Prov. 3, 34. wird von beiden dieselbe Ermahnung abgeleitet, von Petrus nur mit mehr Worten. Jacobus spricht unmittelbar darauf vom διαβολῳ nach seiner Gegensätze liebenden Weise (ὑποταγητε ἐν τῳ Θεῳ, ἀντιςητε τῳ διαβολῳ); Petrus, der mehr pragmatisirt, kommt doch auch — man weiſs nicht wie — auf den Teufel zu sprechen, unmittelbar nachdem er seine Ermahmung aus jenem Spruch vollendet hatte. 5)

Jedoch ungeachtet dieser äuſseren Gründe, deren Gewicht nicht verkannt ist, tragt De Wette dennoch Bedenken, den Brief dem Bruder des Herrn zuzusprechen, weil innere Gründe dieser Abfassung entgegenstehen. Er hält aber den Bruder des Herrn für identisch mit Jacobus Alphäi Sohn, dem

---

5) Es war nicht mehr möglich, den im 4ten Heft des 8ten Bands des Winer und Engelhardschen Journals enthaltenen Aufsatz von Hrn. Rauch zu berücksichtigen, der die Originalität des Briefs Petri retten will. So sehr wir ihm beistimmen, was die sonstigen Entlehnungen aus Paulus betrifft, welche wir durchaus für unnachweisbar halten, so sehr glauben wir die Spuren einer Benützung des Jacobischen Briefes behaupten zu müssen, was ausführlich zu thun andern Orts Gelegenheit seyn wird.

Digitized by Google

Apostel. Man sehe nicht ein, was diesen veranlaſst haben sollte, an alle Juden-Christen in der Welt zu schreiben, zumal da diese Bestimmung des Briefs so schwankend sey, so daſs Einige selbst unbekehrte Juden darunter verstehen konnten, und da in demselben nichts Persönliches und auſser dem Widerspruch gegen Paulus kein bestimmter Zweck hervortrete.

Hierauf läſst sich erwiedern, daſs gerade den Jacobus, den Gerechten und Bischof zu Jerusalem, seine geistige Eigenthümlichkeit und seine Stellung befähigte, auch solchen Gemeinden, mit welchen er in keiner persönlichen Verbindung stand, seine Ermahnungen zu Theil werden, ja, wenn es nöthig schien, an alle jüdisch-christlichen Gemeinden ein Sendschreiben ergehen zu lassen. Einmal hatte sich mit geschichtlicher Nothwendigkeit für die entstehenden christlichen Gemeinden Jerusalem zum maaſsgebenden Mittelpunkte ausgebildet. Dort waren ja die Apostel am längsten und öftesten beisammen; die dortige Gemeinde hatte durch sie am frühesten eine geordnete Gestalt gewonnen. Zudem aber war Jerusalem noch für den gröſsten Theil der Glaubigen der politisch-religiöse Mittelpunkt, weil sie unmöglich auf einmal aus der langen Gewöhnung religiöser Sitte und Ansichten heraus und zu einer wahren Schätzung des Judenthums gelangen konnten. Wie von Jerusalem aus die jüdische Genossenschaft in der Zerstreuung, was die heiligen Dinge betrifft, geleitet wurde, so auch die christliche. Das Ansehen des geistlichen Hauptes der Juden muſste für die Judenchristen auf den Vorsteher der an den Messias glaubigen Gemeinde übergehen. Und wer war geeigneter, dieses Ansehen zu erhalten,

als der strenge Jacobus? Schien es daher aus irgend einem Grunde nothwendig, eine allgemeine Ermahnung an die auswärtigen Gemeinden der glaubigen Juden ergehen zu lassen, so konnte sie am besten von Jacobus ausgehen. Daſs aber unter den Juden-Christen leicht Veranlassung entstehen konnte, ihnen die in unserm Briefe enthaltenen Ermahnungen und Belehrungen zu geben, werden wir unten sehen. An alle Juden-Christen in der Welt hat gewiſs der Concipient bei seiner Ueberschrift ταις δωδεκα φυλαις ἐν τῃ διασπορᾳ nicht gedacht in dem Sinne, daſs jeder einzelne damit gemeint sey; so wenig als z. B. der Brief von den Smyrnaeern über den Martyrtod des Polycarp wirklich bestimmt war, in alle Gemeinden der Christenheit geschickt zu werden, ungeachtet er, wie der unsrige, die ganze Christenheit grüſst. Es dürfte kaum ein erhebliches Hinderniſs der Annahme entgegenstehen, daſs es besonders die kleinasiatischen Gemeinden waren, welchen Jacobus diesen Brief zudachte. Diese nennt der Brief des Petrus, dessen Aehnlichkeit mit dem unsern sich am natürlichsten aus der gleichen Bestimmung rechtfertigt, und der auch sich an die διασπορα richtet, ausdrücklich. Am besten erklärt sich hieraus, daſs das Sendschreiben am frühesten in der syrischen Kirche Geltung fand, an welche letztere selber er nicht wohl gerichtet seyn kann, da seine griechische Originalität unzweifelhaft ist. — Die „Sonderbarkeit," daſs nur Juden genannt sind, ohne Rücksicht auf ihren Glauben an Christus, ist doch kaum der Rede werth, und kann auch nicht scheinbar die Vermuthung rechtfertigen, daſs noch unbekehrte Juden verstanden seyen. (Jac. 1, 2.)

Was nun aber die Behauptung betrifft, daſs ohne den verfehlten des Apostels unwürdigen Widerspruch

Digitized by Google

gegen Paulus sich kein bestimmter Zweck denken laſse, so ist sich sehr zu wundern, wie immer noch jener Widerspruch festgehalten wird, ohne alle Rücksicht auf das, was Knapp (in Scripta varii argumenti p. 463.) und Neander in Paulus und Jacobus, (Kleine Gelegenheitsschriften Nro. V.) zur Vernichtung dieses Scheins bemerkt haben. An letztere schlieſst sich mit vielem Glück und ausführlicher Erörterung dieses Punktes die oben besprochene Abhandlung von Rauch, der auch im Uebrigen den Brief eben so planvoll findet als De Wette planlos. —

Wenn sich diplomatisch strenge erweisen läſst, daſs der Wahn, durch das bloſse Wissen und Glauben ohne frommes Leben Gott angenehm zu seyn, sich schon vor der christlichen Predigt unter den Juden erzeugte; wenn sich eben so strenge erweisen läſst, daſs die paulinische Predigt von den Juden-Christen allenfalls boshaft miſsdeutet, keineswegs aber auch nur in der Form angeeignet wurde: so dürfte doch die natürliche Ableitung der Entstehung jenes Irrthums unter den Juden-Christen eben wegen ihrer Natürlichkeit Grund genug in sich enthalten, der andern künstlicheren, nur durch unerweisliche Annahmen gestützten und die vorliegenden Erscheinungen und Umstände viel weniger genügend erklärenden Ableitung vorgezogen zu werden. Ist das etwa der Inhalt der von Paulus gepredigten πιϛις, ὁτι ὁ θεος ἑις ἐϛιν? Kämpft nicht auch Paulus gegen solche, welche, sich Gottes rühmend, und für Lichter der Verfinsterten haltend, selbst das Gesetz brachen? Röm. 2, 17—23. Ja es scheint aus Jacobus selbst zu erhellen, daſs jener falschgebrauchte Glaube nur von jenem jüdischen Gesetz-Miſsbrauch übergangen war. Denn Cap. 1, 22. ff. zeigt er ihnen, wie das vollkommene Gesetz der Frei-

Digitized by Google

heit auch befolgt nicht blos gehört seyn wolle wenn, anstatt des sonst entstehenden Selbstbetrugs, e wirklich die Seelen selig machen soll (v. 21.): was nac dem Obigen (Joh. 5, 39.) die Juden von ihrem Gesetz erwarteten. Darum sollen sie aufhören, der Einsich sich zu rühmen; bei ihrem selbstsüchtigen Treiben vielmehr nach ihrer Einsicht handeln, Cap. 4, v. 16 17. Von dem äuſsern Gottesdienst sollten sie zum wahren innern sich erheben 1, 27.

Wie dieser original-jüdische Irrglaube, so zeigen sich noch etliche andere ebenfalls jüdische Irrthümer von Jacobus berücksichtigt, welche mit gleichem Recht, d. h. mit gleicher unhistorischer Gewaltthätigkeit aus einem Miſsverstand der paulinischen Predigt abzuleiten wären. Daran hat aber noch Niemand gedacht. Hieher gehört vornehmlich der Praedestinations-Glaube, welcher Cap. 1, 13. f. bekämpft wird. Die bekannten Theorien der Pharisäer und Eſsäer über das Verhältniſs der Freiheit zu dem Geschicke (vergl. Bretschneider Capita theologiae Judaeorum etc. p. 31.) konnten gar leicht zur Entschuldigung der Sünde mit der nun einmal nicht anders erhaltenen Natur miſsbraucht werden. Und daſs dieſs von den Juden geschehen sey, geht aus Röm. 9, 14—29. bes. v. 20. und aus folgenden dagegen gerichteten Aussprüchen Philo's hervor De profugis, ed. Pfeiffer IV, 258, 260. Ἐι δε τις ἐπιτιθεται παντως ἐκ προνοιας ἀδικει, και το συν δολ πραττομενον ἑκουσιως ἐνοχον. ὀυδεν ουν των ὑπουλως κα δολερως και ἐκ προνοιας πραττομενων ἀδικηματων ἀξι λεγειν κατα θεον ἀλλα καθ᾽ ἡμας ἀυτους. — Δυσιατ ἡ παντελως ἀνιατος μωμος το φασκειν, και κακ ἀιτιον ἐιναι το θειον. Τις ἀν γενοιτο αισχιων κατηγορι ἡ το φασκειν μη περι ἡμας ἀλλα περι θεον γενεσ

ἐιναι των κακων. Ja dieser jüdische Irrthum scheint noch bestimmter durch diejenigen Ausdrücke bezeichnet, in welchen Jacobus das Wesen Gottes als damit unvereinbar beschreibt ἀπο τȣ πατρος των φωτων, παρ ὠ ȣκ ἐνι παραλλαγη ἠ τροπης ἀποσκιασμα. Es ist nämlich gewiſs, daſs ein Theil der Juden den zum Guten wie zum Bösen disponirenden göttlichen Einfluſs an die Sterne knüpfte. Die θρησκεια καθαρα και ἀμιαντος, ἀσπιλον ἑαυτον τηρειν (1, 27.) zu welcher Jacobus seine Leser führen will, scheint dem Bestreben entgegengesetzt, die jüdischen Reinigkeitsgesetze strenge auszuüben (26, ει τις θελει θρησκος ἐιναι) Wir kennen ja (Marc. 7, 3. ff.) auch aus Philo die νοθος ἐυσεβεια derer, welche τα μεν σωματα λȣτροις και καθαρσιοις ἀπορρυπτονται, τα δε ψυχης ἐκνιψασθαι παθη ȣτε βȣλονται ȣτε ἐπιτηδευȣσιν (de cherub. P. II. p. 50.)

Auch von dem partheyischen Auszeichnen der Reichen in der Synagoge, (2, 1.) dem Zudrang zum Lehren (3, 1. f.) dem strengen Beurtheilen Anderer, (4, 11. ff.) dem Schwören (5, 12.) läſst sich auf ähnliche Art nachweisen, daſs alles dieſs ein schon unter den Juden selber häufiger und häufig getadelter Unfug war. Warum sollte nun das todte Hören und Glauben hievon ausgenommen und auf künstliche Weise erst durch den Einfluss der miſsverstandenen paulinischen Predigt unter die Juden-Christen gebracht werden?

Und sollte sich nicht von dem Verfasser unsers Briefs, wer es auch gewesen seyn mag, wenn er einen Miſsverstand der paulinischen Lehre bekämpfte, (denn daſs er Paulus selbst nicht bekämpft, liegt am Tage), haben erwarten lassen, daſs er den Lesern, für welche er es nöthig erachtete, jenen Miſsverstand aufzudecken, auch das Wahre der miſsverstandenen Lehre

und seine innere Uebereinstimmung mit Paulus, die dem Verfasser dieses Briefs bei der Einsicht in das Wesen des Christenthums, welche er zeigt, nicht verborgen seyn konnte, hervorgehoben hätte, damit nicht jene den Paulus miſsverstehenden ihn auf die entgegengesetzte Weise miſsverstehen möchten? Sollte nicht zum wenigsten eine namentliche Erwähnung des Paulus zu erwarten gewesen seyn, wie sie im 2ten Brief Petri sich findet, wo gnostisirende Heiden-Christen den Paulus miſsverstanden hatten? . . . . .

Die unerweisliche Annahme aber, auf welche sich diese unwahre Ansicht von der Tendenz des Briefes stützt, ist die, daſs er erst in solcher späten Zeit abgefaſst sey, wo schon eine Benützung der paulinischen Schriften möglich, und ein durch sie entstandener Irrthum unter den jüdischen Gemeinden wirklich geworden war. Weitere Spuren für seine späte Abfassung auſser dem letzteren sind nach De Wette (2, 7.) daſs der Name Christianer schon aufgekommen war, daſs (2, 2.) die Christen schon kirchliche Versammlungen hielten, (3, 1.) an der Sucht zu lehren litten, und (5, 14.) Vorsteher hatten. Aber sind nicht die 3 letztgenannten Punkte gleichzeitig mit der Verbreitung des Christenthums überhaupt? Der Name Χριςιανοι entstand ebenfalls gar nicht spät (Act. 11, 26.) mindestens schon a. 44. Von ihm ist aber 2, 7. nicht die Rede, sondern nur, daſs der Name des Jesus Messias, an welchen sie glaubten, und auf den sie getauft waren (το ἐπικληθεν ἐφ' ὑμας = der über euch genannte Name vergl. V, 14. προςευχεσθαι ἐπι τινα.) von den reichen Juden geschmäht werde (vergl. Röm. 2, 24. Jes. 52, 5.) Für eine frühe Abfassungszeit darf wohl der zwischen Heiden- und Juden-Christen noch nicht ausgebrochene Streit über die Nothwendigkeit des Gesetzes,

Digitized by Google

etwa weil sich noch wenigere Heiden den jüdischen Messias-Gemeinden beigesellt hatten, die sich deshalb ganz nach ihnen richteten, und der Umstand angeführt werden, daſs diese christlichen Synagogen auch noch von Juden besucht worden zu seyn scheinen (2, 2—6.)

Ist somit ein Widerspruch gegen die paulinische Lehre keineswegs vorhanden, so kann auch nicht der verfehlte Widerspruch ein Grund gegen die Abfassung unsers Briefs von einem Bruder des Herrn seyn.

Der einzige noch übrigbleidende Gegengrund De Wette's ist nun der, man begreife nicht, wie der Apostel Jacobus zu dieser Uebung in der griechischen Sprache gekommen seyn sollte.

Allein gesetzt auch wir begriffen es nicht, so könnte dieſs allein kein Grund seyn, es zu läugnen. Dann wissen wir aber, daſs in ganz Palästina, namentlich auch in Jerusalem die griechische Sprache sehr gebräuchlich, daſs sie sogar in religiös-gerichtlichen Verhandlungen zugelassen war. (Siehe die sehr ausführlichen Nachweisungen bei Hug, Einleitung, Thl. 2. S. 30—51.) Wie ein Galiläer griechisch verstand, ist ohnehin noch begreiflicher. Es sey hier erlaubt, den Hugschen Belegen nur noch Einen beizufügen. Der Talmud enthält, wie Hug anführt, die Erlaubniſs für jene Zeit, sich der griechischen Sprache für die Litteratur zu bedienen. Daſs dieſs nicht nur geschehen sey, sondern auch, daſs diese griechischen Schriften unter den palästinischen Juden in häufigem Gebrauche waren, davon zeugen die Apokryphen des A. T. und die unverkennbaren Spuren ihrer Benützung im N. T. Wenn sich allerdings gleich die Behauptung katholischer Gelehrten, daſs sie einen Bestandtheil des palästinischen Kanons ausgemacht haben, nicht rechtferti-

gen läſst, so ist doch auch die entgegengesetzte Behauptung, daſs sie nur in Egypten entstanden und nur bei den dortigen Juden im Gebrauche gewesen seyen, eben so unstatthaft. Die maccabäischen Heldenbücher tragen ganz palästinisches Colorit, und enthalten palästinische Religionsbegriffe. Um nur an die sehr sinnlichen Auferstehungs-Vorstellungen zu erinnern, welche dem Eleasar und den 7 Söhnen der Wittwe in den Mund gelegt sind, so zeigt die alexandrinische Bearbeitung derselben Geschichte, welche das sogenannte 4te Buch der Maccabäer oder περι λογισμου, das den Schriften des Josephus beigefügt ist, enthält, eine sehr bestimmte Verschiedenheit davon; hier hoffen sie nicht aufzuerstehen, sondern bei Gott zu seyn. Auch die Tradition von der Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testaments, welche von Männern gefertigt seyn soll, die der Hohepriester ausdrücklich dazu nach Alexandrien geschickt hatte, weist auf Kenntniſs der griechischen Sprache in Jerusalem. Aber auch die in Egypten entstandenen apokryphischen Schriften wurden in Palästina gelesen. Hier ist freilich zuerst Sirach, auf den sich zahlreiche Anspielungen finden, auszunehmen. Denn von ihm existirte ein hebräisches Original. Auszunehmen sind ferner die Anspielungen im Brief an die Hebräer, denn der Verfasser zeigt sich auch sonst in alexandrinischer Litteratur erfahren. Allein es bleiben immer noch genug übrig; z. B. 1 Macc. 3, 45, 51. 4, 60. 2 Macc. 8, 2. 3 Macc. 18. — Luc. 21, 24. Apoc. 11 2. 3 Macc. 2, 5. — 2 Petr. 2, 6. 1 Macc 3, 6. — Luc. 13, 27. Sap. 16, 6. — Joh. 3, 14. Sap. 15, 7. — Röm. 9, 21. Sap. 10, 6, 7. (Loth heiſst sonst nie δικαιος.) Auſser diesen nud andern von Stier (Beiträge zur biblischen Theologie S. 486. ff.) beigebrachten Stellen scheinen mir besonders beachtenswerth 2 Maccab. 6, 14.

Digitized by Google

vergl. Röm. 8, 22. nnd 1. Macc. 1, 54. 2, 28, 29. wo, als das *βδελυγμα ἐρημωσεως* an heiliger Stätte steht, auf die Berge geflohen wird, vergl. Matth. 24, 15—17. Somit möehte wohl die Schwierigkeit, wie ein Apostel das Griechische lernen konnte, kein Grund seyn, eine griechische Schrift dieser Sprache wegen ihm abzusprechen.

Wir unterlassen, die einzelnen Züge über die Persönlichkeit des Verfassers unsers Briefs, seine sittliche Strenge bei sanfter Mässigung und Theilnahme gegen Andere, seine Werthschätzung des Gebets und Ueberzeugung von dessen Wirksamkeit zu vergleichen mit den Zügen, welche von dem Jacobus, Bruder des Herrn theils die neutestamentliche Geschichte zu erkennen giebt, theils die Tradition berichtet, und gehen noch zu einer kurzen Erörterung der Frage über, die sich über die Identität der Person des Jaeobus, der unsern Brief verfaſste, mit dem Jacobus, von dem sonst das N. T. Meldung thut, oder überhaupt mit irgend einem der Jacobi erheben läſst. Es bleiben aber wohl nur 2 dieses Namens übrig, denn von dem Zebedäiden Jacobus kann doch wohl nicht die Rede seyn, ungeachtet eine spätere Tradition auch ihn nennt. (Vergl. Bertholdts Einleitung Bd. 6. S. 299.) Die Wahl kann also nur zwischen den zweien seyn, welche die Schrift als Jacobus Alphäi Sohn und Apostel (Marc. 15, 40. Matth. 10, 3. Marc. 3, 18. Luc. 4, 15. Act. 1, 13.) und als Jacobus, Bruder des Herrn (Gal. 1, 19. Matth. 13, 55. Marc. 6, 3.) zu unterscheiden scheint. Auch Josephus kennt letzteren Antiq. XX. c. 9. §. 1. als *ἀδελφος Ἰησȣ* mit dem Beinamen *δικαιος*. Die kirchliche Tradition unterscheidet diesen Jacobus, den Gerechten und Bruder Christi von dem Apostel Jacobus. Zwar die von De Wette gegebene Stelle aus Clem. Alex. bei Euseb. II. 1. muſs nicht nothwendig diesen

Digitized by Google

Sinn haben. Πετρον γαρ φησι και Ἰακωβον και Ἰωαννην μετα την αναληψιν τȣ Σωτηρος Ἰακωβον τον δικαιον ἐπισκοπον Ἱεροσολυμων ἑλεσθαι. Denn es ist hier ja ganz unentschieden, ob nicht der erste Jacobus der ältere sey, Johannes Bruder, wie immer in den Evangelien, wo diese 3 zusammengenannt werden. Dagegen ist die Unterscheidung deutlich ausgesprochen von Hegesippus bei Euseb. II. 23. und von Eusebius, der ihn I. 12. unter die 70 Jünger zählt, und dem auch Epiphanius folgt. Allein diese Tradition kann, wie viele andere, aus dem N. T. selber entstanden seyn, und es bleibt unserer eigenen Untersuchung überlassen, ob dieſs zu jener Unterscheidung genugsame Gründe an die Hand giebt. Ohnedieſs ist, wie Guerike a. a. O. S. 156. Not. 229. bemerkt, Hegesippus in einigen Notizen über Jacobus entschieden unzuverläſsig. (Aus dogmatischen Gründen haben bes. Petavius und Baronius dieser Tradition widersprochen). Kann also aus dem N. T. gezeigt werden, daſs der Jacobus, welcher an der Spitze der Gemeinde von Jerusalem erscheint, und wohl derselbe ist, den Paulus Gal. 1, 19. ἀδελφος τȣ κυριȣ nennt, ein von dem Apostel Jacobus, Alphäi Sohn Act. 1, 13. Luc. 6, 15. Marc. 3, 18. Matth. 10, 3. verschiedener Mann oder dieselbe Person sey?

Für die Identität der Person in jenen beiden Bezeichnungen, und somit auch dafür, daſs der Jacobus sich nennende Verfasser des Brieſs der Apostel sey, (das δȣλος C. 1. v. 1. ist nicht entgegen, vergl. Phil. 1, 1. Apoc. 1, 1.) scheint im Allgemeinen das zu sprechen, daſs das N. T. nach dem Tode des älteren Jacobus des andern ohne weitere Nebenbezeichnung erwähnt, welche etwa das Verwechseln hätte verhüten sollen.

Digitized by Google

Nur Paulus nennt Gal. 1, 19. den Jacobus, welchen er zu Jerusalem traf, ἀδελφος τȣ κυριȣ, und der Winer-sche Commentar glaubt ihn durch das ἑτερον δε — nämlich auſser Petrus v. 19. των Ἀποςολων ȣκ ειδον ει μη Ιακωβον von den Aposteln ausgeschlossen. Mit Recht aber bemerkt Lüke in seiner Recension (theolog. Studien und Kritiken von Ullmann etc. 1, 4. S. 816.) darüber: da Paulus v. 18. schon gesagt hatte, daſs er bei Petrus 15 Tage geblieben, und da er v. 19. so fortfährt: ἑτερον δε των ἀποςολων, so muſs nach der regelmäſsigen Construktion des Satzes angenommen werden, daſs Paulus den Jacobus mit zu den Aposteln rechnet. Gerade die Apostel will er hier aufzählen; auf deren Umgang, längern oder kürzern, kam es hier an. Andere Christen und Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem mochte er in Menge gesehen haben; dieſs that nichts zur Sache. — Ist wohl glaublich, daſs der Jacobus, welcher an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem erscheint, (Act. 15, 13. ff. 21, 18. ff. Gal. 2, 12.) und mit Petrus und Johannes zu den ςυλοι gerechnet wird, (Gal. 2, 9.) ein anderer als der Apostel, und ein anderer als der (Gal. 1, 19.) genannte ἀδελφος τȣ κυριȣ sey? Doch vielleicht nöthigt die evangelische Geschichte dazu. Matth. 13, 55. Marc. 6, 3. werden Jacobus, Joses, Judas und Simon als ἀδελφοι Jesu aufgeführt, und die Ausleger wollen, daſs darunter leibliche Brüder verstanden werden, (vergl. Kuinoel zu Matth. 12, 46. der zwar die philologische Möglichkeit, es anders zu nehmen, zugiebt, aber doch die wörtliche Fassung vorzieht, weil sie auch sonst immer mit der Maria vorkommen (Joh. 2, 12.) und das πρωτοτοκος von Jesu, so wie das ȣκ ἐγιγνωσκεν αὐτην ἑως (Matth. 1, 25.) auf nachgeborne Geschwister hinweise). Wäre nun der hier vorkommende

Digitized by Google

Jacobus wirklich ein leiblicher Bruder des Herrn, und als solcher von Paulus Gal. 1, 19. bezeichnet, so müſste er freilich von dem Jacobus, Alphäi Sohn, unterschieden werden, und es könnte zweifelhaft seyn, welchen von beiden wir als den Verfasser des Briefs anzusehen haben. Nun finden sich Matth. 27, 56. ein Jacobus und Joses als Söhne einer Maria; dieselben nennt auch Marc. 15, 40. und giebt dem Jacobus das Beiwort: ὁ μικρος. Ohne Zweifel dieselbe Maria nennt Joh. 19, 25. ἡ ἀδελφη της μητρος αὐτȣ, μαρια ἡ τȣ κλωπα. Es müſste demnach die Schwester der Mutter Jesu 2 gleichnamige Söhne mit Jesu Brüdern gehabt haben. Allein dieſs ist kaum wahrscheinlich. Auch kann wohl nirgends eine Nöthigung nachgewiesen werden, Jesu später geborne Brüder zuzuschreiben. Die von Kuinoel angeführte Stelle (Matth. 1, 20.) beweist offenbar nichts; Joh. 2, 12. können recht gut die Vettern mit auf der Hochzeit gewesen seyn. Die letzte Verordnung Jesu (Joh. 19, 26.) läſst nicht glauben, daſs Maria leibliche Söhne hatte. Warum hätte sie Johannes mit sich in sein Haus genommen, wenn sie namentlich einen Sohn gehabt hätte, wie der ἀδελφος τȣ κυριȣ, der Bischof von Jerusalem erscheint? Warum soll auch die schmähende Rede des Volks (Matth. 13, 55. Marc. 6, 3.) eine genaue Genealogie der Familie Jesu enthalten? Wie leicht war die Verwechslung der beiden Schwestern, besonders wenn Jesu Mutter oft in Begleitung ihrer Neffen gesehen wurde, oft in ihrer Begleitung dem Sohne nachgieng? Haben wir aber Grund, den Vetter des Herrn, Jacobus, für eine Person zu halten mit dem Apostel? Matth. 26, 56. wird die Maria durch Beifügung ihrer Söhne Jacobus und Joses bezeichnet; (vergl. Luc. 24, 10. μαρια ἰακωβȣ.) letztere sind also wohl bekanntere

Personen gewesen für die Leser als sie selbst. Marcus 15, 40. nennt diesen Jacobus μικρος, den Jüngern; was ist natürlicher, als daſs er dadurch von einem Aelteren, an welchen bei diesem Namen gedacht werden konnte, unterschieden werden sollte? Der Apostel Jacobus hat einen Bruder Judas, der gleichfalls Apostel ist, Thaddäus und Lebbäus zubenannt; Luc. 6, 16. Marc. 8, 18. Jud. 1, 1. Act. 1, 13. wie als Bruder des αδελφος τȣ κυριȣ ein Judas genannt wird, Matth. 13, 55. Ja auch ein dritter letzten Orts genannter Bruder Simon, findet sich im Apostel-Verzeichniſs, der Cananite, d. h. der Eiferer genannt, und überall folgen diese 3 unmittelbar nach einander, Jacobus Alphäi Sohn, Simon der Eiferer, und Judas, Jacobus Bruder. Dieser Zusatz will nicht sagen, daſs der mittlere nicht auch Jacobus Bruder sey, sondern nur den Judas von dem andern, gleich auf ihn folgenden Judas unterscheiden; der 4te Bruder Joses oder Joseph, wird zum Apostel vorgeschlagen Act. 1, 23. 6) Darf dieſs für ausgemacht gelten, daſs der Apostel Jacobus 3 Brüder, Joses, Simon, Judas hatte, so kann man kaum noch daran denken, nach Matth. 13, 35, ihm auch noch 4 Vettern, gleiches Namens, welche leibliche Brüder Jesu gewesen seyn sollen, zu geben.

---

6) Hienach wären alle die vier Vettern Jesu, welche nur auf die Stelle Matth. 13, 55. hin zu seinen leiblichen Brüdern gemacht werden, die anfangs nicht glaubig waren Joh. 7, 4. ff. unter den ersten Verkündigern des messianischen Reichs zu finden — merkwürdig aber die 3 Apostel als die letzt aufgenommenen. — Und wir glauben bei dieser Nachweisung den von Hrn. Prof. Dr. Ullmann (theolog. Studien und Kritiken I. 2. S. 378.) aufgestellten Grundsatz, „daſs man, wo es ohne „Zwang geschehen kann, die neutestamentlichen Erzählungen „vereinfachen, und namentlich, wo Personen von demselben

Digitized by Google

Aber die Schweſter der Mutter Jesu war die Frau eines Klopas Joh. 19, 25; der Apostel Jacobus hatte einen Alphaios zum Vater? Diese Schwierigkeit ist wohl die allerunbedeutendste. Denn es war ja nichts Unge-

---

„Namen und gleichen Verhältnissen vorkommen, eher eine „Identität derselben voraussetzen müsse, als daſs man unnö- „thigerweise zwey oder mehrere Individuen annimmt," mit Recht auf die Genealogie der Familie Jesu angewandt zu haben, ungeachtet wir damit seiner Anwendung desselben auf die Identität von Barsabas und Barnabas widersprechen müssen, indem wir jenen für den Joses und Bruder des Jacobus, nicht für den Leviten aus Cyprus, was letzterer war, erklären. Die Gründe, warum wir unser Verfahren vorziehen, ergeben sich aus dem Obigen. So haben wir auch den 4ten Vetter Jesu, nachdem wir die 3 andern im Apostel-Verzeichnisse zu finden glaubten. Was war nun natürlicher, als daſs man nach Judas Abgang zunächst an den noch übrigen Joses dachte. Joses, der Maria Sohn, war nach Matth. 27, 56. den christlichen Lesern bekannt. Die Namens-Verschiedenheit Ἰωσηφ statt Ἰωσης — wenn sie wirklich eine wäre, träffe als Schwierigkeit sogut das Ulmann'sche Verfahren als das unsrige. Aber die Identität beider Namen יוסי und יוסף bei den Rabbinen ist auſser Zweifel. So heiſst bei ihnen Josephus der Geschichtschreiber יוסי הכהן. Daſs dieser Joses nicht ebenfalls als Bruder des Herrn bezeichnet wird, ist wohl nicht im Wege; denn auch Simon und Judas führen diese Bezeichnung nicht, sondern nur Jacobus, der ausgezeichnetste. Als **sein** Bruder wird Judas genannt, als **seine** Mutter, Maria Luc. 24, 10. Uebrigens erinnert der Beiname Ἰȣϛος an den Jacobus, ὁ δικαιος; ferner der βαϱσαβας an den eines Judas Act. 15, 22. der ebenfalls βαρσαβας heiſst, und mit σιλας als ἀνδϱες ἡγȣμενοι ἐν τοις ἀδελφοις — dem Paulus und Barnabas zum Begleiter nach Antiochien gegeben wird. Könnte nicht auch hier der Apostel gemeint seyn? Eine weniger hervorstechende Rolle müssen doch etliche Apostel gespielt haben, so daſs die Bezeichnung ἡγȣμενος ἐν ἀδελφοις nicht des apostolischen Charakters unwerth wäre. Wie dem auch sey,

Digitized by Google

wöhnliches, verschiedene Namen und Beinamen zu führen, wie schon das Beispiel des Judas zeigt. Daher kann ja, wenn man nicht mit den mehrsten neuen Exegeten beide Namen für identisch und aus dem hebräischen חלפ entstanden annehmen will, der eine der griechische, der andere der hebräische Name des Manns der Maria gewesen seyn. Hebräisch mit griechischer Endung scheint 'Αλφαιος zu seyn; griechisch dagegen Κλωπας, nach Lücke z. d. St. zusammengezogen aus Κλεοπας = Κλεοπατρος, wie Αντιπας aus Αντιπατρος. Nichts hindert wohl, denselben Mann Luc. 24, 18. auf dem Gang nach Emmaus zu treffen. Jener niedergeschlagene Wanderer war Einer von der trauernden Gesellschaft, welche vornämlich aus den Eilfen und den aus Galiläa hergezogenen Frauen (Maria, Jacobs Mutter, wird namentlieh genannt) bestand. v. 22. vergl. v. 9, 10. — Ja es wäre nicht ganz unmöglich, dafs 'Αλφαιος nur Rücktragung eines hebraisirten griechischen Wortes wäre. Es ist bekannt, welch' eine Menge griechischer und lateinischer Wörter in den hebräischen Gebrauch übergieng, (vergl. Landau Geist der

gegen die Identität von Βαρσαβας Act. 1, 36. und Βαρναβας Act. IV, 36. scheint ganz entscheidend zu sprechen, dafs die Personalien des letzteren erst am letzteren Orte angeführt werden, λευιτης, κυπριος τω γενει, er somit ganz neu in den Kreis eingeführt wird, als ein vorher dem Leser noch unbekannter, was nicht der Fall seyn würde, wenn er Act. 1, 23. schon genannt wäre, wo aueh diese Personalien ihre Stelle hätten finden müssen. Wenn der Joseph Barsabas Act. 1, 23. gänzlich aus der Geschichte verschwindet, so theilt er damit das Loos mehrerer Apostel, und diefs kann kein Grund seyn, ihn in Barnabas wieder auftreten zu lassen, um sein Ansehen, das ihn würdig machte, in den Apostel-Kreis aufgenommen zu werden, zu retten.

Digitized by Google

hebr. Sprache) z. B. נפלי νεφελη, דוגמא δειγμα, דיאתיקי διαθηκη, מילתא μηλωτη, נמבי νυμφη, פילי πυλη, פינך πιναξ, לגינא λαγηνος, פרוזדיר προθυρον, נימוס νομος, אלונכי λογχη. Dieſs muſte natürlich in Galiläa am häufigsten geschehen, wo sich auch sonst die Sprache am wenigsten rein erhielt. (Matth. 26, 73.) Hatten nun die beiden Schwestern den gleichen Namen, Maria, und wollte man sie von einander unterscheiden: ist es nicht denkbar, daſs, da die eine als Maria κατ'ἐξοχην bekannt war durch ihren groſsen Sohn, die andere (die ἀλλη Maria des Johannes) als deren Schwester ἀδελφη bezeichnet wurde. Dieſs lautete in der schnellen ungenauen Aussprache des Galiläer אַלְפַי oder אַלְפָא, und ihr Gatte wäre somit der אַלְפַאי, Ἀλφαιος.

Jedoch am einfachsten und der Analogie hebräischer Namenbildungen nicht unangemessen wird דַלְאַבִי angenommen als zusammengezogen aus הַלֵּל אָבִי (vgl. Hiob 29, 3. הִלּוֹ infinit. c. suff.) „Rühme den Vater." Davon ist die griechische Uebersetzung Κλεοπατρος, Κλωπας, die griechische Gestaltung des hebräischen Worts 'Αλφαιος.

III.

Der Geiſt der Schultheſs'ſchen Reviſion des kirchlichen Lehrbegriffs, an einem Beiſpiele dargelegt und gewürdigt von Andr. Keller, Pfarrer in Illnau und Decan.

(Vergl. die erſte Hälfte des erſten Stücks Bd. 1. der Schultheſs'ſchen Reviſion des kirchlichen Lehrbegriffes).

Herr Doktor und Profeſsor der Theologie Schultheſs nimmt ſich vor, eine Reviſion des kirchlichen Lehrbegriffs anzuſtellen, wie er beſonders in dem eingeführten Zürcheriſchen Katechismus enthalten iſt, der nicht blos in dem Kanton Zürich, ſondern auch in ein paar andern Kantonen der proteſtantiſchen Schweiz gebraucht wird, da in einigen andern der viel damit übereinſtimmende Heidelbergiſche eingeführt iſt.

Der Verf. wünſcht wohl Prüfung, und ſo wird er auch, wenn man am Ende der Unterſuchung nicht überall mit ihm zuſammentrifft, es nicht übel nehmen, und man wird nicht befürchten müſſen, wenn man aus Ueberzeugung beim Alten, das heiſst hier, bei der Lehre des Katechismus bleibt, den ungläubigen, ſtarrköpfigen Phariſäern zugezählt zu werden, mit welchen er (Vorrede S. V.) diejenigen in eine Reihe ſtellt, welche, wie die Phariſäer an den alten Ueberlieferungen, ſo an dem Glauben der Altvordern in Glaubensſachen hangen. Wobei jedoch zu bemerken iſt, daſs Jeſus in

der angeführten Stelle (Matth. 15.) die Pharisäer nach v. 3. nicht sowohl wegen ihrer Anhänglichkeit an die alten Ueberlieferungen tadelt, als vielmehr weil sie um dieser willen Gottes Gebote aufhöben.

Herr Schultheſs fangt seine Untersuchungen bei der Anthropologie an, und behandelt daher die Fragen 24—27. des Katechismus in dem ersten Stücke seiner Revision. Er wird voraussetzen, daſs nicht alle Geistliche des Kantons, denen das letzte Buch zugeschickt wurde, auch seine exegetisch-theologischen Forschungen gelesen haben; sonst hätte er sie bei der einen und andern, was in jenen vorkommt, nur auf diese verweisen können. Daſs er auch in dem Revisionswerke neue Beweise seiner groſsen Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns giebt, wird niemand in Abrede stellen können. Das darf aber auch den weniger Gelehrten und Scharfsinnigen nicht hindern, ihm in der Untersuchung zu folgen, wenn er sich der gleichen Wahrheitsliebe bewuſst ist, und seine allenfalls abweichenden Ueberzeugungen auszusprechen, wenn auch ihn das Gewissen dazu treibt. Wir beschränken uns gegenwärtig auf die 24 und 25 Frage.

Gegen den Inhalt dieser Frage hat der Verf. manches zu erinnern, so wie auch gegen die dabei angeführten Beweisstellen, die, wie billig, auch in Untersuchung gezogen werden, inwiefern sie für die von dem Katechismus gelehrten Sätze beweisend seyen.

Der Verf. läſst den ersten Satz der Frage 24: „Kein Mensch kann die Gebote Gottes alle vollkommen halten," gelten, weil Erfahrung und Schrift hierin mit einander übereinstimmen. — Ich muſs gestehen, ich würde diesen Satz lieber ausdrücken: „Kein Mensch hält das Gesetz Gottes vollkommen." So ausgedrückt stimmt er mit Erfahrung und Schrift,

wie mich dünkt, noch besser überein. Keine der von dem Katechismus angeführten, und von dem Verf. noch beigefügten Stellen, nämlich Röm. 3, 2. Hiob 14, 4. 15, 14. 15. (K. 25, 45, welche Stelle auch noch angegeben ist, ist eine unrichtige Citation), behauptet eine absolute Unmöglichkeit, ohne Sünde zu bleiben; sondern sie sagen nur aus: es sey niemand ohne Sünde. Auch nur dieſs kann aus der Erfahrung hergeleitet werden. Freilich wo das Sündigen so allgemein ist, kann man es wohl, wo nicht für schlechterdings unmöglich, doch für höchst schwer halten, von Sünde frei zu bleiben. Nichtsdestoweniger würde ich's lieber so ausdrücken, wie ich bemerkte, weil der Leichtsinnige die Unmöglichkeit, das Gesetz Gottes vollkommen zu halten, für ein Kopfkissen brauchen könnte, um sich in seiner Sorglosigkeit desto eher einzuwiegen, oder zu einer Entschuldigung und Verkleinerung seiner Uebertretungen dieses Gesetzes. Wenn wir auch das Beispiel Jesu benützen wollen, um die von uns zu Unterrichtenden zu seiner Nachahmung aufzumuntern, wie können wir bei der Behauptung, es sey dem Menschen unmöglich, das Gesetz Gottes zu halten, dem Einwurfe entgehen, Jesus müsse nicht ein Mensch, wie wir, gewesen seyn, da er rein von Sünden bleiben konnte? Was theils der ausdrücklichen Lehre der Schrift, z. B. Hebr. 2, 17. widerstritte, theils der Aufforderung, dem Vorbilde Jesu zu folgen, etwas von ihrer Kraft benähme, indem wir nicht mehr sagen könnten: Seht, ein Mensch, wie ihr seyd, hat so unschuldig, so ganz tugendhaft gelebt: gehet hin, und thut deſsgleichen: sehet, wie viel ein Mensch kann, wenn es ihm recht Ernst ist. — Auch wird das Verdienst Christi um die sündige Menschheit nicht verringert, wenn wir schon keine absolute Unmöglich-

keit, das Gesetz Gottes zu halten, annehmen; es wird vielmehr dadurch gewiſsermaſsen erhöht. Denn je mehr es dem Menschen möglich ist, die Gebote Gottes zu erfüllen, desto gröſser ist seine Strafwürdigkeit, wenn er es doch nicht thut; desto gröſser also auch das Verdienst eines Erlösers um ihn, der ihn von derselben befreit.

Zwar haben wir von dem Verf. obigen Einwurf nicht zu besorgen, der, wie er dem Adam noch vor dem Falle die Möglichkeit, von Sünde frei zu bleiben, abspricht, so auch Jesum allen andern Menschen auch darin gleich zu machen scheint, daſs er sich aus einem sinnlich-fehlerhaften Zustande nach und nach herausarbeiten muſste. Doch davon wird bei einer andern Gelegenheit mehr die Rede seyn. Genug für itzt, daſs darin zwischen dem Verf. des Katechismus, dem Hrn. Schultheſs und mir kein Widerspruch ist, daſs Alle gesündiget haben, daſs Alle Sünder sind.

Doch nein, das letzte läſst der Hr. Doktor nicht gelten. „Wir haben alle gesündigt," sagt er, „das ist der ausgemachte Satz der Vernunft und Schrift; aber nicht: „Wir sind Alle Sünder." — Wer möchte nicht, wenn er dieſs liest oder hört, sogleich denken: das ist barer Wortstreit, mit welchem man sich nicht aufzuhalten braucht? — Doch da er sich weitläufig hierüber ausläſst, so wird es der Mühe werth seyn, auch darüber einzutreten.

Man sollte denken, es sey sehr natürlich zu sagen: wer gesündiget habe, der sey ein Sünder. Der Verf. sagt aber (S. 6.) „Wir haben alle gesündiget, das heiſse: wir sind alle moralisch unvollkommene, fehlbare Wesen." Was verstehen wir aber anders unter einem Sünder, als ein moralisch unvollkommenes Wesen? Darin sind wir ja einig. Doch nicht in dem,

Digitized by Google

daſs: Wir haben alle gesündiget, heiſse: wir sind alle fehlbare Wesen. Wenn wir die Etymologie so scharf premiren wollen, wie es der Verf. gerade auch bei dem Worte ἁμαρτια thut, so ist ein fehlbares Wesen ein Wesen, das fehlen kann, wie ein brauchbares Ding ein Ding, das gebraucht werden kann. Hingegen in dem Ausdrucke: Wir haben alle gesündiget, liegt nicht nur das, daſs wir sündigen können, sondern daſs wir schon gesündiget haben. Und was will man denn anders damit sagen, wenn man sagt: Wir sind Alle Sünder? Hr. Schultheſs führt zwar die Ausdrücke Schläfer und Spieler an; man nenne den nicht einen Schläfer, der alle Nacht 5 bis 7 Stunden schlaft, sondern den, der es übertreibe; so auch den nicht einen Spieler, der zuweilen spiele. Allein darauf kann man entgegnen: Einer, der auch nur einmal gestohlen hat, heiſst ein Dieb. Einen Ehebrecher nennt man nicht etwa nur den, der 20- oder 100mal einen Ehebruch begangen, sondern der es auch nur einmal gethan hat. So ist Sprachgebrauch gegen Sprachgebrauch. Und mir wenigstens scheint der Sprachgebrauch bei dem Worte Sünder den letztern Beispielen analog zu seyn. Oder sollte es seine Richtigkeit haben, was der Verf. behauptet; „der, welcher nicht vorsätzlich und geflissen, sondern nur aus Uebereilung und Schwachheit sündige, sey kein Sünder?" Wenn das Wort Sünder nur auf vorsätzliche Sünder beschränkt wäre, so wäre das Beiwort: „vorsätzlich" bei dem Worte „Sünde" in allen Fällen überflüssig: und doch redt man ja öfters von vorsätzlichen Sündern. So sagt man auch grobe Sünder, groſse Sünder, wie grobe Verbrecher, groſse Verbrecher. Zeigt dieſs nicht deutlich genug an, daſs das Wort „Sünder" in einem weitläuſigeren

Digitized by Google

Verstande genommen werde? Es ist freilich z. B. ein groſser Unterschied zwischen dem Apostel Petrus und mehreren seiner angeblichen Nachfolger, z. B. einem Alexander VI: aber sie sind Alle Sünder, nur dem Grade nach verschieden. Auch würde Petrus so wenig, als Paulus, sich geschämt haben, sich einen Sünder zu nennen, auch nachdem er schon lang als Apostel dem Herrn gedient, ungeachtet er z. B. nicht vorsätzlich, um Jesum zu kränken, ihn verläugnet hatte. Auch Paulus, der sich unter den Sündern in die vorderste Reihe stellte (1 Tim. 1, 15.), verfolgte die Christen, weil er es für seine Pflicht (δειν Apost. 26, 9.) hielt, und nicht aus bösen Absichten, sondern αγνοων εν απιςια (1 Tim. 1, 13.)

Der Verf. will freilich durch Induktion beweisen, daſs das Wort ἁμαρτωλος in der Schrift wirklich nur von groben Sündern, lasterhaften Menschen gebraucht werde. Aber gerade diese Stelle des Apostels scheint mir das Gegentheil zu beweisen. Denn zugegeben, daſs er sich da einen der vornehmsten Sünder nenne in Hinsicht auf sein Betragen vor seinem Uebertritte zum Christenthum, so ist, um nicht zu wiederholen, was so eben von diesem seinem Betragen bemerkt würde, meines Bedenkens schon das für die weitere Bedeutung des Wortes ἁμαρτωλος beweisend, daſs der Apostel sagt (v. 15.), Jesus Christus sey in die Welt gekommen, ἁμαρτωλȣς σωσαι. Wäre er denn also nur zum Besten der vorsätzlichen, groben Sünder in die Welt gekommen? Ist's nicht ein ganz ähnlicher Ausdruck mit dem, den Jesus selbst braucht (Joh. 3, 17.); er sey nicht in die Welt gekommen, um die Welt zu verurtheilen, zu strafen (κρινειν), sondern um sie zu retten, selig zu machen (ἵνα σωθη)? Ist nicht da die Welt soviel als die Menschheit? Kommt freilich

das Wort κοσμος in einem engern Sinne von dem schlechtern Theile derselben im Gegensatze gegen den bessern auch vor, so ist es doch hier im weitern Sinne zu nehmen, um des Zusammenhangs mit v. 16. willen, wo es von Gott heiſst; er habe die Welt so geliebt, daſs er seinen Sohn dahin gab. Wenn hier nur von den eigentlich lasterhaften Menschen (von ἁμαρτωλοις, wie es der Verf. nimmt) die Rede wäre, so müſste es wohl heiſsen: και κοσμον, auch selbst die schlechtern Menschen habe er so geliebt. Oder sollte er nur die schlechtern Menschen geliebt haben? Also sind die ἁμαρτωλοι des Paulus eben der κοσμος, von dem Jesus spricht. — War er selbst auch nicht ein lasterhafter Mensch, ein vorsätzlicher Sünder, wie oben gezeigt wurde, und setzte er sich doch unter den ἁμαρτωλοις oben an, so müssen unter den andern ἁμαρτωλοις, die Jesus Chr. zu retten gekommen war, manche gewesen seyn, die noch weniger Sünder gewesen waren, als Paulus.

Ganz wahr, so daſs es keines weitläufigen Beweises bedurft hätte, ist, daſs das Wort ἁμαρτωλος öfters in einem engern Sinne von Heiden im Gegensatze gegen die Juden, oder von in einem höhern Grade sündigen Menschen vorkommt. Allein obige Bemerkungen scheinen doch zu beweisen, daſs es in der heil. Schrift auch einen weitern und engern Sinn habe. Und im weitern Sinne nimmt es der Apostel Paulus offenbar da, wo er sich unter die vornehmsten Sünder zählt.

Sollte dieſs nicht auch durch eine andere Stelle des Apostels bestätiget werden, wo er nämlich in dem gleichen Sendschreiben K. 2, 4. von Gott sagt, es sey sein gnädiger Wille, daſs alle Menschen gerettet werden. Das gleiche Wort σωζειν braucht er da wieder, wo er von allen Menschen, wie kaum vorher von ἁμαρτωλοις, redt. Sind also nicht nach dem Urtheile

des Apostels alle Menschen ἁμαρτωλοι? Damit stimmt auch der folgende v. 5. überein, wo Christus Jesus der Mittler Gottes und der Menschen genannt wird. Er sagt: „der Menschen." Alle Menschen also, nicht blos die ἁμαρτωλοι im Sinne des Verf., bedurften eines Mittlers. Es müssen demnach Alle Feinde Gottes, Abtrünnige von ihm, Ungehorsame, doch wohl also ἁμαρτωλοι, gewesen seyn. — Oder — möchte ich fragen — sind ασεβεις weniger, als ἁμαρτωλοι? Und der nämliche Paulus, der (2 Kor. 5, 15.) sagt, Christus sey für Alle gestorben, sagt (Röm. 5, 6.), er sey für ασεβεις gestorben, wofür er in den folgenden Versen εχθροι und ἁμαρτωλοι setzt. Ebenso begreift das: ὁι πολλοι des Apostels (Röm. 5, 1.), welche ἁμαρτωλοι worden sind, und δικαιοι werden sollen, gewiſs nicht blos einzelne Menschen, die κατ' εξοχην Sünder waren, sondern die Vielen, die ganze Menschenmasse, nach dem Vorhergehenden v. παντας ανθρωπȣς. Sind ja auch die ὁι πολλοι, die nach v. 15. gestorben sind, nicht blos die vorzüglichen Sünder, sondern alle Menschen, die ja alle gestorben sind.

Oder hat etwa nur Paulus diesen sonderbaren Sprachgebrauch, daſs er alle, die sündigen, Sünder nennt, daſs er alle Menschen in die Klasse der Sünder setzt; was er auch durch die Ausdrücke, alle Juden und Heiden seyen ὑφ' ἁμαρτιαν (Röm. 3, 9.), Gott habe alle (Menschen) unter die Sünde geschlossen (K. 11, 32.), andeutet? — Nein, auch Petrus drückt sich auf ähnliche Weise aus, wenn er (1 Ep. 3, 15.) diejenigen, für deren Sünden Christus gelitten habe, αδικȣς, und ihn allein δικαιον nennt. Es ist daraus offenbar, daſs ihm ἁμαρτωλοι und αδικοι gleich sind. Hat er aber etwa sich selbst aus der Zahl dieser αδικων

ausgenommen, und ebenso auch andere Menschen, die keine grobe Sünder, Ehebrecher z. B. waren? Sollte es etwa aus dem folgen, daſs er zu αδικων den bestimmten Artikel nicht setzt? Dieser war aber hier nicht nöthig, weil er nicht einen Gegensatz der Beschaffenheit angeben wollte, wer nämlich der sey, der gelitten, und hingegen die, für welche er gelitten habe. Vollkommen erhellt es dann noch aus dem folgenden, wo er unter dem ἱνα ἡμας προσαγαγη τω Θεω sich selbst auch mit begreift; so wie er auch K. 4, 1. sich eben so wenig aus der Zahl der αδικων ausschlieſst, für welche Christus gelitten habe, indem er den Ausdruck ὑπερ ἡμων gebraucht.

Den Verfasser des Briefs an die Hebräer will der Hr. Doktor nicht als Zeugen dafür gelten lassen, daſs ἁμαρτωλος jeden Sünder, der auch nur zuweilen fehlt, anzeigen könne. Denn wenn er K. 7, 26. von Christo sagt, er sey κεχωρισμενος απο των ἁμαρτωλων, so soll das nach S. 9. heiſsen: „er sey von den Sündern entrückt," von eben den Sündern, den ruchlosen Menschen nämlich, von denen er nach K. 12, 3. so vieles habe leiden müssen. Sonst hätte er seit 1800 Jahren von manchen Kajaphas und Konsorten noch Miſshandlungen erdulden müssen. Sollte aber auch wirklich κεχωρισμενος in dem Verstande können genommen werden, den der Verf. den Worten leiht? Αφαιρεμενος wäre wohl, wie Jes. 53, 11. nach den LXX, das rechte Wort gewesen, um diesen Sinn auszudrücken. Auf eine ähnliche Weise, wie der Verf. des Briefs an die Hebräer, drückt sich auch Paulus aus, indem er von sich Röm. 1, 1. sagt, „er sey αφωρισμενος εις το ευαγγελ. τ. Θεȣ," welches Koppe giebt: qui prae aliis ad hanc dignitatem selectus fui, ut docerem. Wenn man aber auch das Wort κεχωρισμενος in diesem Ver-

stande nehmen könnte, so zeigte doch der Zusammenhang klar, daſs Chrysostomus, und seit demselben so manche andere Uebersetzer (auch die Verfasser unserer kirchlichen Uebersetzungen) und Ausleger die Stelle nicht „falsch" erklärt haben. Der Verfasser des Briefs häuft Worte und Redensarten, um die gänzliche Reinheit und Sündlosigkeit Jesu auszudrücken, und ihn dadurch vor den Hohenpriestern des alten Bundes auszuzeichnen. Er fügt freilich dann auch als einen zweiten Vorzug seine Erhöhung über die Himmel hinzu. Den ersten Vorzug führt er dann gleich v. 27, 28, den zweiten im folgenden Kapitel weiter aus. Wo er von d i e s e m redet, so gedenkt er dessen gar nicht, daſs er nun der Gewalt der Ruchlosen entrissen sey — was auch zur Ausführung seines Plans gar nicht hieher gehört — sondern nur seiner Verrichtungen in seinem verherrlichten Zusande. Auch ist die Stelle K. 4, 15. *πεπειρασμ. κατα π. καθ' ὁμοιοτ. χωρις ἁμαρτιας*, auffallend parallel. Es hat also gar keine Wahrscheinlichkeit, daſs in dem Ausdrucke *κεχωρισμενος απο των ἁμαρτωλων* etwas anders liege, als die Wahrheit, daſs Jesus gar nicht in die Reihe der gewöhnlichen sündigen Menschen gehört habe. Der Vorwurf einer „falschen" Erklärung scheint folglich eher auf den Hrn. Doktor S c h u l t h e ſ s, als auf den Chrysostomus und seine Nachfolger im Auslegen zu fallen.

Ebensowenig läſst der Verf. den Apostel Jacobus als Zeugen für die allgemeinere Bedeutung des Wortes *ἁμαρτωλος* gelten: wo er eher Recht haben mag, indem in den beiden Stellen, wo das Wort vorkommt, (K. 4, 8, und 5, 20.) schwerere Sünder bezeichnet zu seyn scheinen, obwohl man auch mehr und minder von dem Wege der Wahrheit abirren kann.

Den Apostel Johannes führt er vollends als Zeugen

für seine Behauptung an, da er 1 Ep. 3, 6. 9. sage: der aus Gott Geborne sündige nicht, ja er könne nicht sündigen. — Für die Bedeutung des Wortes ἁμαρτωλος läſst sich aber hieraus nichts schlieſsen, da es nicht vorkommt, sondern nur das ἁμαρτανειν und die Redensart ἁμαρτιαν ποιειν. Selbst wenn es zur Abwechslung auch hieſse: Ein solcher ist nicht ἁμαρτωλος, so wäre es nicht beweisend. Will man den Johannes sich nicht selbst widersprechen lassen, so muſs man zugeben, daſs er das Wort ἁμαρτια (und so wäre es auch mit dem Worte ἁμαρτωλος) in zweierlei Sinn, in einem engern und weitern, gebrauche, indem er von Christen redend, die ja eben aus Gott Geborne sind, K. 1, 8—10. behauptet, sie irren, wenn sie behaupten, sie sündigen nicht, von ihnen Bekenntniſs ihrer Sünden fordert, und ihnen auf den Fall, daſs sie sündigen, K. 2, 1. zum Fürsprecher Jesum Christum anweist.

Mit dem Evangelisten Lucas wird Hr. Schultheſs bald fertig, indem er die Erzählung im Evangelium K. 5, 1—11. worin der Ausruf Petri vorkommt: Ανηρ ἁμαρτωλος ειμι, mit dem scharfen Messer der höhern Kritik als unächt wegschneidet. — Wie steht es aber mit der Stelle desselben K. 13, 2? Christus fragt daselbst, ob die von dem Pilatus ermordeten Galiläer mehr als andere Galiläer ἁμαρτωλοι, also ἁμαρτωλοι κατ' ἐξοχην, gewesen seyen? Es muſs also auch ἁμαρτωλους geben, die es nicht in so hohem Grade sind, indem Jesus zwischen Sündern und Sündern einen Unterschied macht. Noch offenbarer ist's aus v. 4, wo das Wort ἁμαρτωλος mit οφειλετης vermischt wird. Soll οφειλετης und οφειλημα auch nur von lasterhaften Menschen und von Ruchlosigkeiten verstanden werden? Dann hätten rechtschaffene Christen so wenig, als die ersten Jünger unsers Herrn, nöthig, die

Digitized by Google

fünfte Bitte des Unser Vaters zu beten. Und gerade die rechtschaffensten Christen fühlen doch ihre Unvollkommenheit am meisten, wie der Verf. selbst sagt (S. 6.): „Je schärfer unser sittliches Gefühl, je geübter zur Unterscheidung des Edlen und Schlechten, desto mehr Mängel und Fehler nehmen wir an uns selbst wahr." — Doch es möchte etwa mit dieser Bitte auch seyn, wie mit andern, über die der Verf. (S. 216. f.), ich dürfte fast sagen, spottet, indem er sagt: „Wie unevangelisch ist es, unser Gebet Jesu Christo vorzutragen, als wenn man ihn, den unaussprechlichliebenden, den über alle Vorstellung sanften, milden, groſsmüthigen erst noch mit unabläſsigem Geschrei erweichen und rühren müſste, und von neuem immer anflehen, wie jene Aussätzigen und Blinden: Herr, erbarme dich unser! erbarme dich! da wir vielmehr seine längst erwiesene Erbarmung nur einmal recht erkennen, innig fühlen, dankbar ergreifen und redlich benützen sollten. Da Gottes hehre Kraft in ihm uns alles geschenkt hat, was zum Leben und zur Gottseligkeit frommt: wie geziemt es wohl sich zu stellen und zu geberden, als ob er noch zu wenig oder nichts für uns gethan hätte?" u. s. w. Ich enthalte mich über diese Stelle aller Bemerkungen, nur war es mir auffallend, auch bei dieser Gelegenheit wahrzunehmen, wie sich die Extreme öfters berühren. Auf eine ähnliche Weise räsonnirte der Ex-Vikar Ganz über die Unnöthigkeit der Bitten: „wer schon hineingegangen sey, habe nicht mehr nöthig anzuklopfen."

Nach dem bisher Bemerkten ist es mir nicht begreiflich, wie der Verf. S. 7. sagen kann: „Paulus allein, und wo er polemisirte gegen die Juden, da bringt er dieses Wort (ἁμαρτωλος) an." Hat er doch selbst dieses Wort (S. 10.) aus Matthäus, Lucas und Johan-

nes, und (S. 11.) aus den Episteln Judä und Jacobi angeführt. Und wir haben es ja auch in dem Evangelium des Lucas gefunden. In eben diesem Evangelium kommt es anch in andern Stellen vor, so wie in dem des Matthäus; so z. B. Luc. 15, 7. 10. Matth. 9, 13. Da will nun Hr. Schultheſs, Jesus rede aus der Seele der Pharisäer, welche die Zöllner und andere dergleichen in Vergleichung mit ihnen selbst für besondere Sünder, für Ruchlose erklären. Allerdings vertheidigte sich Jesus in diesen Stellen gegen die ihm von den Pharisäern gemachten Vorwürfe. Aber eben deſswegen zeigt, wie das Wort δικαιοι solche, die sich für gerecht halten, so ἁμαρτωλοι im Gegensatze solche an, die sich als Sünder erkennen und fühlen; also einen Seelenarzt nöthig zu haben glauben, mögen sie nun in höherm oder niedererm Grade Sünder seyn. In diesem Gefühle nannten sich auch Zacchäus Luc. 19, 7. und der Zöllner K. 18, 13. Sünder. — Auch Bretscheider unterscheidet zwischen dem ἁμαρτωλος, welches eine allgemeinere Bedeutung habe, und dem Ausdruck ἀνθρωπος της ἁμαρτιας (2 Thess. 2, 3.), welches einen ruchlosen Menschen anzeige.

Ueber die in dem Katechismus angeführten Beweisstellen mögen noch 2 Bemerkungen hier stehen. Bei Pred. 7, 20. eslaubt sich der Hr. Doktor etwas einzuflicken, indem er übersetzt: Nicht einer ist so gerecht auf Erden, daſs er Gutes thäte, ohne mitunter zu fehlen. Bei Anlaſs der andern aus Röm. 3, 10. 11. will er hingegen etwas wegschneiden, nämlich die darauffolgenden Verse 13—18, indem sie zuviel, und also nichts beweisen, und der Apostel nicht, wie ein schwachsinniger Prediger, mit Bibelsprüchen, passenden und unpassenden, seine Briefe vollzupropfen pflege.

Digitized by Google

Allein wenn nach der Annahme des Hrn. Doktors jener Psalm 14, welchem die Verse entnommen sind, *) nicht aus dem Davidischen, sondern aus einem spätern Zeitalter, nämlich dem des Exils, ist, und nicht über das Volk Israel, sondern über seine Bedrücker geklagt wird, so müssen die folgenden Verse noch viel eher stehen bleiben, als wenn man nach der gewöhnlichen Erklärung den David über die Verdorbenheit seines Zeitalters klagen hört. Uebrigens der Apostel will ja zu einem weitern Beweise dessen, daſs nach v. 9. Juden und Heiden unter der Sünde seyen, Stellen aus dem alten Testament anführen. Schnitte man nun die v. 13. bis 18. weg, so wäre ja von der Sündhaftigkeit der Juden in der angeführten Stelle gar keine Rede; und diese hätte er doch von K. 2. an vorzüglich im Auge, um sie von ihrem sündlichen Zustande zu überführen. Vergleichen wir noch den v. 19. im K. 3, wo er sagt: „Was das Gesetz sage, das sage es denen unter dem Gesetze," so wird das bestätiget, wenn auch nicht sogar alle angeführte Stellen einzig auf die Juden sich beziehen sollten. Nein, der Apostel stoppelt allerdings nicht Bibelsprüche zusammen, sondern er führt solche von mehrern Verfassern, und aus mehrern Zeitaltern an, um zu zeigen, nicht erst seit gestern sey viel sündliches Wesen unter dem jüdischen Volke zu finden.

Nach diesem allen dürften wir uns wohl kaum ärgern, wenn wir in einer allfälligen neuen Liturgie wie-

*) Anm. des Red. Die fraglichen Worte finden sich im hebr. Texte nicht, sondern nur im Cod. Vatic. der LXX, wohin sie wohl eben aus Röm. 3, 13. ff. eingetragen worden sind; Paulus aber trug die Worte aus mehrern Stellen zusammen; eben damit zeugt die Aufnahme in den Cod. Vatic. der LXX und in Uebersetzungen, welche aus der Uebers. der LXX floſsen, für ihre Aechtheit im Römerbriefe.

Digitized by Google

der von uns insgesammt den Ausdruck „Sünder,,“ selbst „arme,“ d. h. der Gnade und Hülfe Gottes bedürftige, „Sünder“ gebraucht fänden. Sollte darin ein Widerspruch liegen, daſs wir „arme Sünder, aber durch das Blut Christi gereinigt seyen?“ Ist der begnadigte Verbrecher an sich kein Verbrecher, weil er begnadiget wurde? Und sollte es wirklich, wie der Verf. will, unevangelisch, unbiblisch seyn, wenn Alle sich in Demuth vor Gott als Sünder bekennen? Sollte es Schande der Christen seyn, wenn man von ihnen, wie von, im Judenthum und Heidenthum gebornen, Menschen redt? Wie manche sind ihnen ähnlich? Und wären nicht alle so, wenn sie nicht durch Gottes Gnade (Eph. 1, 7.) frühe zum Christenthum gebracht worden wären? Darf man ihnen das nicht zur Erweckung der Dankbarkeit vorhalten? Ist ein im Christenthum gebornes und erzognes Kind, wenn es auch von seinen Aeltern, wenn es wahrhaft christliche hat, und durch die Taufe Gott geweihet ist, wirklich kein Sünder? Wie gut wäre es! Aber haben sie nicht alle die gleiche Anlage zum Sündigen, wie alle Menschenkinder, die sich mehr oder minder, so oder anders beim Heranwachsen entwickelt? Ich wenigstens kenne kein Kind, das ohne Sünde aufgewachsen wäre, als das Kind Jesus.

Der zweite Satz der Frage 24, oder eigentlich der erste Grund für den Hauptsatz, ist der: „Der Mensch ist von Natur geneigt, Gott und seinem Gesetze zu widerstreben.“ — Für diesen Satz findet Hr. Doktor Schultheſs die angeführten Schriftstellen nicht genügend zum Beweise. Es dürften freilich auch nicht alle in gleichem Grade beweisend seyn.

Doch in den Spott desselben über die Urkunde oder die Urkunden von der Sündfluth möchte ich nicht einstimmen, so wenig, als Jesus darein einstimmen würde,

der doch diese alte Erzählung nahm, wie sie dasteht. Sollte nicht gerade der Ton, die Kindersprache, worin die Erzählung abgefaſst ist, ihren uralten Ursprung, folglich ihre Aechtheit beweisen, anstatt zum Spotten Anlaſs zu geben: (S. 37.) „Gott habe gefunden, daſs doch die Menschen dazu wenigstens gut wären, ihm Brandopfer zu bringen, und daſs, je mehr sie sündigten, desto mehr Dämpfe von Opferfett ihn laben würden; wenn also schon durch die Sündfluth nichts gebessert worden, so wolle er doch die Welt nicht mehr verderben?" Würdiger behandelt doch Eckermann die Sache, der die erste, vom Katechismus beigebrachte Stelle 1 Mos. 8, 21. so nimmt: „Gott wolle die Erde nicht mehr verderben, wenns auch wieder so werden sollte, wie vor der Sündfluth." Man dürfte sich verwundern, daſs Herr Schultheſs es nur der Mühe werth hielt, zu beweisen, daſs der Ausdruck מִנְּעֻרָיו von Jugend an nicht eben so viel sey, als von Mutterleibe an. Doch sehen wir auch Hiob K. 31, 18. daſs מִנְּעוּרַי und מִבֶּטֶן אִמִּי parallel vorkommt.

Wie bei der angegebenen Anſicht der ersten Beweisstelle diese wegfällt, so fällt auch die zweite, aus dem 5ten Psalm genommene, nach der neuen Erklärung weg, die der Hr. Doktor schon bei der Revision des ersten Satzes der Frage von diesem Psalm giebt. Man muſs gestehen, daſs diese Erklärung sehr scharfsinnig ist. Ob aber darum die bisher angenommene Hypothese, der Psalm sey von David nach seinem mit der Bathseba verübten Ehebruche verfaſst worden, eine „erbettelte" (S. 31.) genannt zu werden verdiene, dürfte dennoch bezweifelt werden.

Hr. Schultheſs nimmt an, der Psalm sey von einem Exulanten verfaſst, der die jüdische Nation sich unter dem Bilde einer Mutter denke, nach deren Tode

er, durch die leidige Erfahrung des Jammers, den sie sich durch ihre Untreue an ihrem Gemahl Jehova zugezogen, belehrt, die Sünden der Mutter verabscheue, und sich zu Gott wende. — Es ist nun allerdings ganz richtig, daſs in den Propheten das jüdische Volk mehrmals als eine Weibsperson, und wegen seiner Untreue als eine Ehebrecherin vorgestellt wird. Daſs dieſs in den Psalmen sonst nirgends geschieht, dürfte an sich kein hinlänglicher Grund seyn, die Schulthefsische Hypothese (denn es ist doch nur Hypothese) zu verwerfen. Zweifelhafter dürfte es dieselbe machen, wenn man bedenkt, daſs doch die Aehnlichkeit zwischen diesem Psalm und andern, von denen der Verf. annimmt, daſs darin der Betende die Stelle aller frommen Vaterlandsfreunde vertrete, z. B. Ps. 102. 120. 121. 130. 151. 69. meinem Gefühle nach eben nicht so gar auffallend ist, wenn auch wirklich in allen diesen Psalmen ein Vaterlandsfreund nicht für sich nur, sondern auch im Namen anderer betet.

Doch wir wollen zuerst sehen, was uns nöthige, von der gewöhnlichen, durch die Ueberschrift empfohlene Erklärung unsers Psalms abzugehen.

Herr Schultheſs findet den Grund darin, daſs der Umstand, daſs der Betende um die Erbauung der Mauern Jerusalems bete, auf die Zeit nach der Zerstörung der Stadt hindeute, womit auch der Umstand übereinstimme, daſs damals keine Opfer gebracht worden seyen, da ja erst dergleichen von dem Betenden versprochen würden. — Allein בנה wird nicht nur von dem Erbauen von Mauern, Häusern, sondern auch von dem Wiederaufführen derselben gebraucht. Und sollte es so unpassend seyn, wenn in einem solchen Gedichte, wo ein sonst guter König für sich selbst gebeten hatte, er auch noch — namentlich bei der gerechten Befürchtung, sein Volk

Digitized by Google

müsse mit ihm leiden, Bitten für sein Volk beifügt? — Und was die Opfer anbetrifft, so könnten ja dem Exulanten die v. 18. gebrauchten Ausdrücke gar nicht zu Sinne gekommen seyn. Wie hätte er auch im fernen Lande sagen können: „wenn du nur an Opfern Gefallen hättest, so wollte ich dir darbringen?" Er hätte ja sagen müssen: „Wenn nur dein Tempel, dein Altar nicht zerstört wäre, so wollte ich dir gern opfern." Offenbar ist in diesem Verse die Wahrheit ausgedrückt, welche heller denkende Israeliten einsahen, die auch Psalm 50. Jes. 1. den Israeliten zu Gemüthe geführt wird, daſs die Opfer an sich das Wohlgefallen Gottes nicht erwerben können, daſs ein Gott gefälliger Sinn und Wandel damit verbunden seyn müsse. Damit stimmt auch der v. 19. unsers Psalms ganz überein, der wahre Bereuung der Sünden als ein Gott wohlgefälliges Opfer angiebt. Dann erst, fährt der Dichter v. 21. fort, wann er Gott solche Opfer dargebracht habe, und Gott ihm und seinem Volke gnädig sey, könnten ihm zu seinem Wohlgefallen ächte (צֶדֶק) Opfer dargebracht werden; und so sollte es denn auch geschehen.

So sind wir dann durch diese beiden in dem Psalm vorkommenden Umstände gar nicht genöthiget, an eine andere Veranlassung zur Abfassung des Psalms zu denken, als in der Ueberschrift angegeben ist, oder einen andern Verfasser anzunehmen, als den David. Vielmehr das Gegentheil.

Aber auch der ganze Inhalt des Psalms scheint mir die Schulthe ſsische Auslegung nicht sehr zu begünstigen. Es scheint doch eher ein seine eigenen Sünden erkennender und bereuender Israelite zu reden, als einer, der die frühern Sünden seines Volks (seiner Mutter) beklagt, für welche er noch büſsen müsse.

Digitized by Google

Denn daſs es *herrschende* Idee im alten Testament sey, daſs ein Kind die Sünden seiner Aeltern zu büſsen habe, ist durch die von Hrn. *Schultheſs* angeführten alttestamentlichen Stellen doch nicht erwiesen, wenn man bedenkt, daſs andere darin enthaltene Stellen, ausdrücklich gerade das Gegentheil lehren, z. B. 5 Mos. 24, 16. Wie hätte auch der Dichter nöthig gehabt, um Verzeihung *seiner* Sünden so ernstlich zu bitten, wenn er und seine Mitexulanten nur die von Voreltern begangenen Sünden zu büſsen gehabt hätten? Oder würde er es nicht bei Gott verderbt haben, wenn er Sünden bei ihm hätte abbitten, aber doch auf der andern Seite sich im v. 17. gewissermaſsen damit rechtfertigen wollen, seine Mutter habe sie verübt? Da würde er ja gerade den Fehler begangen haben, den Gott durch den Ezechiel (K. 18.) an den Israeliten so ernstlich tadelt, daſs sie sich durch das Sprichwort beschönigen wollten: „Unsere Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Söhne sind davon stumpf geworden." Ein Fehler, den die *besserdenkenden* Israeliten sich nicht zu Schulden kommen lieſsen; also doch wohl auch der Verfasser des Psalms nicht, so wenig, als der von Hrn. *Schultheſs* angeführte Jeremias, der ja K. 31, 29. ausdrücklich dieses Sprichwort verwirft, und wenn er auch Klagl. 5, 7. selbst von Verschuldung der Väter redt, die sie büssen müſsten, doch v. 16. auch *Selbstverschuldung* eingesteht. Ebenso gebraucht Nehemia auch K. 9, 37. den Ausdruck „*unsere* Sünden." Und Daniel nimmt K. 9, 16. „*unsere* und *unserer* *Väter* Sünden zusammen. Hr. *Schultheſs* findet ja selbst auch einen Grund gegen die gewöhnliche Erklärung darin, daſs David im v. 7. die Schuld von sich auf seine Mutter wälze. Ist dieſs aber nicht der Fall bei

seiner Erklärung noch mehr, als bei der gewöhnlichen? Denn wenn der 7te Vers auch einige Schwierigkeit hat, so ist doch am allerwenigſten anzunehmen, daſs der reuevolle David, der nach v. 6. nicht sich, sondern Gott rechtfertigen wollte, in demselben die Schuld von sich abladen wolle. Wenn man auch nicht mit Döderlein ihn fragweise verstehen will: „Bin ich denn um der Sünde willen, oder zum Sündigen geboren?" so kann er ja füglich klagweise verstanden werden: „Ach! das Sündigen hängt mir schon von Mutterleibe an." Freilich ist dieser Gedanke dichterisch ausgedrükt. Dieſs muſs man doch ganz vergessen, wenn man mit Hr. Schulthefs den David bei Annahme der gewöhnlichen Erklärung seine Mutter zu einer Ehebrecherin machen lassen will. Sey's auch daſs חטאה zuweilen besonders vom Ehebruche gebraucht wird, so ist doch dieſs nicht der nämliche Fall mit dem parallelen עון. Und wie oft wird das חטאה selbst auch von andern Sünden gebraucht! dieſs bedarf keines Beweises.

Wie sehr paſst nicht auch das Bekenntniſs Davids v. 6. zu denjenigen Sünden, auf welche die Ueberschrift des Psalms hinweist! Wuſsten doch wohl nur wenige Menschen von denselben damals noch, als er den Psalm dichtete. — Sollte auch v. 8. auf die dem David von dem Nathan in geheim gemachten Vorstellungen und das von jenem dabei abgelegte Sündenbekenntniſs sich beziehen — was doch eben nicht gerade zu verwerfen ist —, so wäre dieſs eine neue Bestätigung der erbettelt seyn sollenden Hypothese; so wie das Wort דמים v. 16, wenn es auch schon von schweren Vergehungen überhaupt kann verstanden werden, doch auch sehr natürlich auf die Ermordung des Uria bezogen werden kann.

Digitized by Google

Es dürfte also diese, aus Psalm 5ʹ. genommene, Beweisstelle kaum aus dem Katechismus auszumerzen seyn. Ebensowenig die beiden folgenden, Röm. 7, 18. 19. 8, 7. Denn allerdings zugegeben, daſs der νȣς, der εσω ανϑρωπος, von dem Paulus Kap. 7. sagt, er finde ein Vergnügen an dem Gesetze Gottes, er unterwerfe sich dem Gesetze Gottes, auch zu der Natur des Menschen gehöre; so ist doch offenbar, daſs der Apostel der σαρξ = ἁμαρτια das Uebergewicht zuschreibt. Es ist also doch eine übermächtige Neigung, dem Gesetze Gottes zu widerstreben, von Natur vorhanden.

Weniger beweisend ist die letzte Beweisstelle aus 2 Kor. 3, 5, weil der Apostel darin zunächst von sich und seinen Mitarbeitern am Evangelium redet.

Die Beweisstellen für den 3ten Satz: „Der Mensch sey von Natur geneigt, den Nächsten zu hassen," werden durch die Bemerkung des Verf. nicht entkräftet, „Paulus rede Tit. 3, 3. von der vergangenen Zeit." Wer sagt etwas anders? Allerdings ist der, Christ gewordene, Mensch nicht mehr, was er vorher war. Wenn das πνευμα, welches das Christenthum ertheilt, in ihm herrscht, so ist er nicht mehr εν σαρκι (Röm. 7, 5.), wandelt nicht mehr κατα σαρκα (Röm. 8, 1.), thut also die Worte des Fleisches nicht mehr, von denen die zweite Beweisstelle Gal. 5, 19—21. redet. Ganz anders verhält es sich aber, solang die σαρξ die Oberhand hat. Und dieſs ist ja, wie wir gesehen haben, der frühere natürliche Zustand eines jeden Menschen; nur mit dem Unterschiede, daſs derjenige, welcher in der Christenheit geboren und erzogen wird, durch das πνευμα des Christenthums eher in einen bessern Zustand versetzt wird, als der, welcher erst im 30, 40sten Jahre mit dem Evangelium bekannt wird. Dieſs scheint mir

Digitized by Google

auch durch die Bemerkung des Verf. gar nicht umgeſtoſsen zu werden, die er (S. 55.) macht. „Wären die Menschen, von denen Paulus redet, von Natur so gewesen, so wären sie es auch immer geblieben. Denn die Natur des Menschen bleibt, so lange die Menschheit bleibt." — Es muſs doch eine groſse Veränderung bei dem Menschen vorgehen, wenn die σαρξ ihr Uebergewicht in ihm verlieren soll, wenn er πνευμα wird (Joh. 6, 3.). Nenne man nun dieſs Veränderung der Natur, Wiedergeburt, oder wie man will: über Worte wollen wir nicht streiten. Insofern wird freilich die Natur des Menschen nicht verändert, als die σαρξ, solang er Mensch bleibt, immer noch in ihm wohnet. „Auch die bekämpfte böse Lust Stirbt niemals ganz in unsrer Brust." Erst wann der aus Gott Geborne stirbt, legt er mit dem Leibe auch die σαρξ ganz ab. Dieſs beweist aber nichts gegen eine von Natur anklebende, gegen eine angeborne Anlage zum Sündigen, sondern setzt sie vielmehr voraus.

Wir gehen nun zur Betrachtung dessen über, was der Verf. über die 25ste Katechismus-Frage sagt, ob Gott den Menschen Anfangs so böse erschaffen habe? Die Beweise für den ersten Satz, der in der Antwort liegt, daſs Gott den Menschen nicht böse, sondern gut erschaffen habe, läſst der Hr. Doktor nicht gelten.

Die erste Stelle 1 Mos. 1, 31. vergleicht er mit K. 2, 3, und will durch diese Vergleichung beweisen, daſs, wenn Gott den Menschen gut gefunden habe, dieſs nur von der animalischen Vollkommenheit, und von der Anlage zu einem moralischen Wesen, die aber erst noch ausgebildet werden muſste, zu verstehen sey. Denn das ברא heiſse nur aus dem Groben arbeiten, עשה erst vollführen. Seiner

Anlage nach sey also der Mensch wohl gut gewesen, aber zum Ausbilden (לַעֲשׂת).

Da muſs es nun freilich eines Jeden Gefühl überlassen werden, ob er denken könne, der Mensch sey aus der Hand seines Schöpfers sehr gut gekommen, der Schöpfer selbst habe ihn so befunden, wenn er nichts anders, als ein thierisches Wesen, wäre, zwar mit Anlage zur Vernunft begabt, die aber in ihm noch so ganz schlummerte, daſs nichts davon an ihm zu merken war, ein Wesen, das fehlen muſste, und erst durch vieles Fehlen und Sündigen ausgebildet wurde. — Wie konnte auch ein solcher Thiermensch Umgang mit Gott haben, seiner Belehrungen fähig seyn? Wie konnte er so bald und so weit ausgebildet seyn, daſs er eine Art Gottesverehrung anfangen und einführen konnte? Mir scheint es einmal, entweder müssen die uralten biblischen Urkunden, die uns die älteste Geschichte des Menschengeschlechts aufbewahrt haben, verworfen werden, nicht blos als ungöttlich, sondern auch als unhistorisch; — wovon man doch nach den neuesten Untersuchungen zurückkommt, und wovon mich auch die Autorität des neuen Testaments abhielte — oder das: sehr gut kann nicht von einem solchen thierischen, wenn auch schon ausbildungsfähigen, Zustande verstanden werden.

Der Verf. beruft sich zwar auf diejenigen Nationen, welche noch itzt in einem solchen thierischen Zustande sich befinden. Allein aus dieser Vergleichung scheint mir gerade das Gegentheil zu folgen. Wenn diese Völkerschaften so viele Jahrhunderte hindurch in einem solchen rohen Zustande beinahe ohne Spur von Gottesverehrung bleiben konnten, wie hätte denn der Thiermensch Adam und seine nächsten Nachkom-

men so bald aus diesem Zustande sich herausschwingen können?

Was aber das Wort ברא anbetrifft, das nur aus dem Groben arbeiten bedeuten soll, hingegen עשה vollführen, ausbilden, so kann ich nicht zugeben, daſs dieſs überall der Fall sey. Wird doch der Ausdruck ברא לעשות und das einfache עשה im K. 2, 3. 4. als ganz gleichbedeutend gebraucht. Ebenso ברא und עשה K. 1, 21. 25. dann wieder v. 26. 27. Oder wenn von den einen Thieren bei Erzählung ihrer Schöpfung das ברא, von den andern das עשה gebraucht wird, sind denn die einen nur unausgemacht, die andern hingegen vollendet erschaffen worden? Und wenn gesagt worden ist, Gott habe beschlossen, Menschen zu עשות, also fertig zu machen, hat ihn denn wieder gereut, daſs er es für einmal dabei bewenden lieſs, sie nur zu ברא aus dem Groben zu arbeiten? Auch ist doch κτιζειν die Uebersetzung von ברא, ποιειν von עשה, wenn man einen Unterschied machen will. Aber κτισις und ποιημα werden als gleichbedeutend 2 Kor. 5, 17. Eph. 2, 10. von den durch das Christenthum umgeschaffenen Menschen gebraucht. Ueberdieſs könnten noch die LXX. angeführt werden, welche ברא und עשה durch ποιειν geben. Der Hr. Doktor könnte aber darauf antworten, er verstehe das Hebräische besser, als diese Uebersetzer; wie er es auch besser versteht, als der Prophet Malachia, welcher nach S. 64. das Wort ברא ungenauer für machen gebrauche. — Wenn auch ein Unterschied zwischen ברא und עשה hie und da Statt findet, wie Jes. 46, 11. 43, 7, so können wir ihn auch 1 Mos. 5, 1, annehmen, wo es aber so weit entfernt ist, daſs diese Stelle die Meinung Hrn. Schultheſs begünstigte, daſs sie sielmehr ganz offenbar gegen ihn ist, indem sie nach dem von ihm

angenommenen Unterschiede aussagt: An dem Tage, an welchem Gott den Menschen schuf (ברא), habe er ihn auch nach seinem Bildniſs ausgebildet (עשה). — Wie konnte es auch nach K. 7, 7. Gott reuen, daſs er den Menschen ausgebildet (עשה) habe? Nach diesen Bemerkungen wird man wohl kaum glauben, daſs ברא לעשות soviel seyn soll, als: Gott habe die Werke geschaffen, um sie — Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch — auszubilden, und sie so erst zu dem zu machen, was sie seyn sollten, die Menschen also zu Menschen. Sollte man nicht eher das ל in לעשות nehmen, wie Psal. 126, 2. in der Redensart הגדיל לעשות: er hat Groſses erzeigt, oder sich groſs gezeigt im Machen oder Thun, und die von Hrn. Schultheſs verworfene Dathesche Uebersetzung: creando perfecit, wieder aufnehmen, oder, wenn man lieber will, übersetzen: perficiendo creavit? Es ist so gewiſsermaſsen eine pleonastische Redensart, oder vielmehr eine prägnante, indem das ברא und עשה verbunden eine Vollendung des Werks anzeigt. Also gerade das Gegentheil von dem, was der Verf. darin finden will; wie es ja wirklich bei andern, bei Thieren, Gewächsen, der Fall war; warum denn nicht auch bei dem Menschen, der in dieser Stelle ja mit eingeschlossen ist? — *)

---

*) Anm. des Red. In dem Texte Gen. 1. 2. 3. liegen ganz unleugbare Hinweisungen darauf, daſs Gott nicht blos der Anlage nach den Menschen fähig, sich aus dem Thierischen zu heben, sondern bereits mit dem Gebrauche der Vernunft geschaffen habe. Nicht blos soll ja der Mensch das Bild Gottes an sich tragen, sondern zugleich herrschen über die übrigen Geschöpfe (1, 26—28.); nur vermöge seiner geistigen Natur, nicht vermöge seines Körperlichen war dieses Herrschen möglich. — Er fand (2, 20.) keines der Geschöpfe ge-

Ich muſs mich auch verwundern, daſs Hr. Schultheſs auch hier, wie bei andern Gelegenheiten, in der Revision allein noch an mehrern Stellen, S. 168. 169. 184. 185, die Stelle 1 Kor. 15, 45. ff. für seine Meinung so sehr in Anspruch nimmt. Ist doch in dieser Stelle nach dem ganzen Zusammenhange, den er — im Widerspruche mit sich — S. 165. auch annimmt, gar nicht von dem verschiedenen Zustande der Menschen auf dieser Erde die Rede, von dem mehr thierischen, sinnlichen Adams, und von dem geistigen, zu dem wir durch Christum gelangen; sondern es wird der Unterschied der körperlichen Beschaffenheit der Menschen in dem gegenwärtigen und zukünftigen Leben von dem Apostel angegeben. Oder was sollte denn anders das Wort σωμα ψυχικον und das σωμα πνευματικον seyn? Der Ausdruck נפש חיה 1 Mos. 2, 7. den der Apostel nach den LXX durch ψυχη ζωσα giebt, soll auch gar nicht die niedrigere Stufe des geistigen Zustandes Adams anzeigen, aus welchem sich die Menschen allmählig durch die Länge der Zeit erheben sollten, sondern nur das, daſs aus dem leblosen Staub der Erde durch die Schöpferkraft Gottes ein lebendiges Geschöpf geworden sey, wie dieser Ausdruck auch K. 1, 20. 21. 24. von Thieren gebraucht wird. Wollte man nun diesen Ausdruck so stark, wie Hr. Schultheſs, drücken, so müſste

---

eignet, Umgang mit ihm zu pflegen — doch wohl, weil keines sich in geistiger Beziehung dazu eignete. — Er sollte (2, 15.) den Garten bebauen und bewahren — doch wohl nicht, wie ein Hund durch Bellen ein Haus bewacht? — Er bekommt die Vorschrift (2, 16. f.). von der Frucht eines gewissen Baumes nicht zu genieſsen, so daſs an der Befolgung oder Uebertretung dieses Gebotes sich zeigte, ob er gut oder böse seye. Ist dessen ein Thier fähig? — u. s. w.

Digitized by Google

man den Menschen überhaupt in die Klasse der Thiere stellen, da von ihm und von den Thieren der gleiche Ausdruck gebraucht wird. Die Stelle im Mose sollte nur den Menschen an seinen irdischen Ursprung erinnern, und Paulus führt sie zur Erläuterung der Verschiedenheit unsers irdischen und himmlischen, nicht unsers sinnlichen und geistigen Zustandes an. Wäre das Letzte, so müſste ja χοϊκος ganz gleichbedeutend seyn mit ψυχικος, was doch nicht zu erweisen seyn dürfte. Auch müſsten die Menschen alle auf der niedrigen Stufe der Geistesbildung, auf welcher Adam — nach der Annahme des Verf. — stand, immer stehen bleiben, da Paulus alle ohne Unterschied χοϊκοι nennt, und erst von dem künftigen Zustande in jenem Leben sagt, daſs wir das Bild des himmlischen tragen werden.

Auf die zweite, in ihrem Zusammenhange etwas schwierige Beweisstelle Pred. 7, 29. möchte ich weniger bauen, obgleich schon der Rez. der Schulthesſischen Revision in den theol. Annal. (J. 1823. S. 775.), der ihr sonst alle Gerechtigkeit widerfahren läſst, die kirchlichen Uebersetungen, sowohl die Zürcherische (List) als die Lutherische (Künste, subjektiv genommen) gerechtfertigt hat. Auf alle Fälle scheint ein Gegensatz in der Stelle zu liegen zwischen Göttlichem und Menschlichem, obwohl Herr Schultheſs dem Forscher im Predigerbuche darin nicht Recht giebt, indem die Fähigkeit, Künste (objektiv genommen) zu erfinden, auch von Gott herkomme.

Am Ende der Revision dieses ersten Satzes sagt der Revisor, „es liege in obigen beiden Zeugnissen also nichts, das den Katechismus berechtigte, sich auszusprechen, als ob der Mensch nur für den Anfang gut geschaffen worden." Spricht aber der Katechismus dieses aus, wenn er behauptet, Gott habe den Menschen

Digitized by Google

Anfangs nicht böse erschaffen? Er will ja nur die Schuld des sündlichen Zustandes der Menschen von Gott ab- und auf die Menschen selbst wälzen. Und es behauptete auch wohl kein Dogmatiker, *) Gott habe den Menschen nur für den Anfang gut erschaffen. Ein jeder weiſs ja, daſs Gott will, daſs alle Menschen selig werden (1 Tim. 2, 4.), und ihm von jeher alle seine Werke bekannt sind (Apost. 15, 18.), daſs er also den Fall der Menschen vorher wuſste, aber auch ihre Wiederherstellung vorher bestimmte.

Bei Behandlung des zweiten Satzes: „Gott hat den Menschen nach seinem Bildniſs erschaffen," hätte sich der Hr. Doktor gleich von vorn die Mühe ersparen können, zu bemerken, daſs יצר mit ל, nicht mit ב heiſse: zu etwas bilden." יצר mit ל, heiſst in der von ihm angeführten Stelle Jes. 44, 21. und ebenso K. 43, 21, bilden für einen, zu jemands Gebrauche oder Ehre. Und wenn auch יצר mit ל das heiſsen kann, was er will, so steht ja in den vom Katechismus angeführten Beweisstellen 1 Mos. 1, 27. 5, 1. nicht יצר, sondern עשה und ברא.

Was heiſst nun aber ברא oder עשה mit בצלם oder בדמות oder בצלם כדמות, wie es K. 1, 26. ausgedrückt ist? oder vielmehr, was will dieser Ausdruck sagen? Denn daſs er in der kirchlichen Uebersetzung richtig gegeben ist, „nach dem Bilde, nach dem Gleichniſs," wird wohl keinem Zweifel unterworfen seyn, ja daſs es besser so gegeben werde, als wie der Verf. auch vorschlägt, durch statt. Denn was wäre das: „statt seines Bildes?" Man sagt wohl, „statt seiner," aber nicht, „statt seines Bildes."

---

*) Anm. des Red. In unsern neuesten Zeiten wohl! —

Digitized by Google

Der Verf. findet das Ebenbild Gottes nach dem Sinne der alten Urkunde in der aufrechten Gestalt des Menschen. Bewiesen hat er aber diese Meinung mit nichts. Denn daſs Rabbinen es so nahmen, daſs ägyptische Mönche — abergläubige, orthodoxe, nennt sie der Verf., ohne Zweifel, weil das sinnverwandte Worte sind — noch im 4ten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung Gott einen Körper zuschrieben, und der Bischof von Alexandrien, als ob er ein Neologe wäre, einen gewaltigen Sturm von ihnen deſswegen aushalten, und zuletzt nachgeben muſste, das wird eben so wenig ein Beweis seyn, als Stellen aus Ovid und Cicero, die er anführt. — Ist es denn aber auch glaublich, daſs an der Spitze von heiligen Schriften, die bei allen anthropomorphischen Ausdrücken, die darin vorkommen, doch so erhaben von Gott sprechen, die ihn als einen Geist beschreiben, ihm ein aufrechter Körper, worin ihm der Mensch ähnlich seyn soll, wirklich zugeschrieben werde? Brauchte es eine solche Berathung Gottes mit sich selbst, oder eine so feierliche Ankündigung, die, wenn auch sehr menschlich ausgedrückt, doch anzeigen sollte, daſs etwas Groſses, etwas über alle andere Geschöpfe Hervorragendes im Werke sey, wenn dann nichts herauskommen sollte, als ein Geschöpf in aufrechter Gestalt, wie ein Affe? Und wenn wir auch nicht an alle bibl. Schriften, deren Reihe diese Schöpfungsgeschichte, oder dieses Schöpfungsgedicht, wenn man will, anfangt, sondern nur an die Bücher Mose's denken wollen, in welche es eine Einleitung ist, so fragen wir: Konnte Mose, der so sehr gegen den Bilderdienst eiferte, der im 2ten Gebote des Dekalogs das ernste Miſsfallen Gottes an demselben bezeugte, durch Aufnahme solcher Ausdrücke, wenn sie den angegebenen Sinn haben sol-

Digitized by Google

len, die Meinung selbst begünstigen, daſs Gott einen Körper habe, den man also abbilden könnte, wenn nur das Bild der Menschengestalt ähnlich sey? Allerdings ist die aufrechte Gestalt des menschlichen Körpers mit ein Vorzug des Menschen; aber ein solcher, der eher auf den Gedanken führen sollte: wie die ersten Menschen nicht als schwache hülflose Wiegenkinder, sondern als ausgewachsene, aufrecht gehende Geschöpfe dem Leibe nach erschaffen worden seyen, so werden sie auch dem Geiste nach nicht als Kinder aus des Schöpfers Hand gekommen seyn.

Dieſs ändert sich auch nicht, wenn man das ב, wie der Verf. endlich noch will, so nimmt, daſs es den Besitz einer Eigenschaft anzeigen soll, „begabt mit dem Bilde Gottes." Obwohl die kirchliche Uebersetzung um der mit דמות verbundenen vergleichenden Partikel כ willen ohne Zweifel die richtigere ist.

Doch — setzt der Verf. S. 80. noch hinzu — „dieser aufrechte Gang war nur das Aeuſserliche, gleichsam die Insignien seiner Herrlichkeit, welche, wie wir aus 1 Mos. 1, 26. lernen, in der Unterwerfung der Erde, in der Gewalt und Meisterschaft über alle Thiere bestand. So wurde der Mensch ein Gott auf Erden, ein Untergott."

Aber, möchte man fragen, ein Thier sollte die Herrschaft über alle Thiere erhalten? ein blos animalisches Wesen sollte der Statthalter Gottes auf Erden seyn? Erforderte es, zu einer so wichtigen Herrschaft, wenn sie Gottes würdig geführt werden sollte, nicht ein verständiges und moralisches Wesen? Das erste giebt zwar Hr. Schultheſs zu, indem er nach Galen und Basil Menschenverstand, aber nichts weiter, zu solcher Herrschaft erforderlich glaubt. Aber auch nur das angenommen, so hatten ja die ersten

Digitized by Google

Menschen nur noch die Anlage zum Menschenverstand: er muſste erst noch entwickelt werden. Und wenn es nach Herr Schultheſs ein Anachronismus ist, wenn man in das Ebenbild Gottes mehr legen will, begeht er nicht diesen Anachronismus schon selbst? Wie viel Zeit erforderte es nicht, bis der Mensch mit seinem Verstande die Herrschaft über die Thiere zu behaupten, die Erde recht zu benutzen wuſste? Und doch übergiebt Gott — doch nein, nicht Gott, nur Elohim, als wenn Elohim des K. 1. und Jehova Elohim des K. 2. nicht ein und ebenderselbe wäre — so, sage ich, übergiebt Gott diese Herrschaft schon diesem ersten rohen Menschen. Man übergiebt doch keinem Kinde die Herrschaft über ein Weltreich: man läſst es zuerst mündig werden. — Ich sehe aber endlich auch nicht ein, warum es ein Anachronismus seyn sollte, wenn man nach Spuren, die in spätern biblischen Schriften vorkommen, noch mehr in dem Ebenbilde Gottes finden will, als blos die — schon so viel in sich begreifende — Herrschaft über die Erde. Darf man denn überall nicht etwas von dem spätern Lichte auf die früheren Schriften zurückfallen lassen, um sie richtiger nach ihrem vollen Sinne zu verstehen? Es war keine Veranlassung bei der Erzählung der Schöpfung, vollständig zu entwickeln, was alles in dem Ebenbilde Gottes liege. Die Schöpfung war vollendet, und so sollte nur zum Schlusse der Mensch als der Herr derselben dargestellt werden.

Doch Hr. Schultheſs findet selbst mehr, als nur den aufrechten Gang des Menschen und seinen Verstand in dem Ebenbilde Gottes; nur daſs von Mehrerem in der ältesten Urkunde noch nicht die Rede, und Mehreres an den ersten Menschen noch nicht zu finden gewesen sey. Dieſs zeigt er bei der Revision des 3ten

Satzes der Katechismusfrage: „Gott hat den Menschen verständig, heilig und gerecht erschaffen."

Die Bibelstellen, die diesen Satz beweisen sollen, Eph. 4, 24. 3, 10, erklärt er ganz anders, als gewöhnlich, indem er καινος und νεος nicht neu, sondern jenes frisch und dieses jung übersetzt, und ανανεουσθαι und ανακαινουσθαι nicht sich erneuern, erneuert werden, sondern jenes zum Jüngling werden, dieses sich vervollkommnen.

Es fragt sich nun erstlich, ob καινος und νεος nicht dürfe, und dann, ob es in diesen Stellen nicht müsse durch neu gegeben werden. Denn daſs καινος und νεος gleichbedeutend seyen, sieht man aus diesen Stellen selbst, die ja offenbar Parallelstellen sind, und aus andern mehr, z. B. Matth. 9, 17. wo οινος νεος und ασκοι καινοι mit einander verbunden sind, und aus der Vergleichung von Hebr. 12, 24. mit 9, 15. wo die gleiche διαθηκη καινη und νεα heiſst. — Doch die erste Stelle ist eben eingeflickt.

Daſs aber καινος und νεος neu heiſsen könne, und nicht frisch und jung heiſsen müsse, wird doch ein Sprachgelehrter, wie Hr. Schultheſs ist, nicht in Abrede setzen wollen. Jedes Wörterbuch könnte ihn überweisen. Ja, die Bedeutung neu ist wohl die Grundbedeutung. Καινον μνημειον heiſst wenigstens Matth. 27, 60. ein neues Grab, das ist eben das ηδη επιτελεσθεν des Phavorinus, dessen Erklärung Herr Schultheſs anführt, ein erst gemachtes, nicht etwa ein Grab, das noch in jugendlicher Frische und Lebhaftigkeit dasteht. So οινος νεος neuer Wein, erst ausgepreſster, διδαχη καινη Mark. 1, 27. eine solche, sagt Hr. Schultheſs, die den Leuten auffallend oder seltsam ist. Allerdings; aber warum? Weil sie neu, noch nie gehört ist. Νεον φυραμα

1 Kor. 5, 7. ein neuer Teig, den man erst angemacht hat. So auch in Profanscribenten. Xenophon sagt Cyropädie 8: καινα επιμηχανωνται nicht, sie ersinnen frische, kühne Sachen, sondern neue, an die man vorher noch nicht gedacht hat; und νεον ετος heiſst beim Herodian nicht das junge, sondern das neue Jahr. — So im Gegensatze παλαιος alt an Jahren, früher da gewesen, nicht veraltet, verschliffen, unbrauchbar, kraftlos, wie Herr Schultheſs will. Diese Bedeutung kann das Wort freilich auch haben, aber nur als eine abgeleitete. Alter Wein ist ja wahrlich kein unbrauchbarer, kraftloser; sonst würde man ihn nicht so gern trinken; nur milder, χρηστοτερος, ist er, wie Jesus sagt Luk. 5, 39. Es ist so weit entfernt, daſs alter Wein weniger Werth habe als neuer, daſs auch der Siracide den alten K. 9, 10. (oder 12. oder 15.) dem neuen und so den alten (παλαιωθεντα) vieljährigen, durchs Alter nicht schlechter gewordenen, sondern erprobten Freund dem neuen, erst in die Freundschaft aufgenommenen, vorzieht. So ist gar nicht alles Alte kraftlos. unbrauchbar, so wie nicht alles Neue vorzüglich. Daher kann auch nicht von παλαιος die Grundbedeutung abgelebt, kraftlos, und von καινος und νεος frisch, jung seyn; sondern erst weil manches Alte durchs Alter unbrauchbar wird, manches Neue noch in voller Kraft dasteht, so wurden von alt und neu die andern Bedeutungen abgeleitet. — So verbindet unser Herr selbst Altes und Neues Matth. 13, 52. mit einander, ohne dem einen den Vorzug vor dem andern zu geben. — Und so ist auch καινη διαθηκη und παλαια διαθηκη an sich nicht etwa der frische, der gültige, und der veraltete, unnütze Bund. Das erhellt deutlich daraus, daſs Hebr. 8, 7. δευτερα

Digitized by Google

für καινη und πρωτη für παλαια steht; gerade so wie auch 2 Kor. 5, 17. τα ἀρχαια und τα καινα einander entgegengesetzt sind, folglich ist von der Zeit, nicht von der Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit diese Benennung hergenommen, wie v. 9. die παλαια διαθηκη durch die erklärt wird, ἡν εποιησα τοις πατρασιν, und K. 7, 18. προαγουσα εντολη heiſst. Die δευτερα hatte freilich den Vorzug vor der πρωτη, nicht als καινη, sondern weil sie (Kap. 8, 6.) επι κρειττοσιν επαγγελιαις νενομοθετηται, und weil das Blut, durch welches dieser Bund gestiftet wurde (Matth. 26, 27.), ein unendlich köstlicheres ist, als dasjenige, wodurch der alte, der erste, frühere Bund (2 Mos. 24, 8.) geweihet ward. Wenn man auch καινον Matth. 26, 29. nicht mit den kirchlichen Uebersetzungen und mit Stolz für gleichbedeutend mit εκ καινης nehmen, sondern auf το γεννημα της αμπελου beziehen will, obwohl es in diesem Falle vielleicht eher heiſsen müſste ὁταν πινω καινον μεθ᾽ ὑμων, als ὁταν αυτο πινω μ. ὑ. καινον, so würde da vom Weine das Beiwort καινος, statt Kap. 5, 17. νεος, gebraucht, nicht weil in jenem an sich die Bedeutung vortrefflich, oder gar geistig läge, und zwar nicht in dem Sinne, wie man von dem Weine sagt, er habe Geist, sondern in einem höhern, so daſs neuer Wein soviel bedeutete, als geistige Freude, sondern im Rückblicke auf die καινη διαθηκη, wovon kaum vorher die Rede gewesen war.

Daſs aber in den von dem Katechismus angeführten Beweisstellen παλαιος alt, vorig, καινος und νεος neu nicht blos heiſsen dürfe, sondern heiſsen müsse, erhellt aus dem Zusammenhange. Es ist nämlich Ephes. 4, 22. von der προτερα αναστροφη die Rede, die in den vorhergehenden Versen natürlich als schlecht beschrieben wird, was ja niemand wider-

spricht. Und Kol. 3, 7. heiſst es εν οις περιεπατησατε ποτε. Offenbar also ein Gegensatz zwischen dem vorhergehenden und dem veränderten Zustande der Christen.

Wir wären hierin eins. Warum wehrt sich denn Hr. Schultheſs so ernstlich, die ursprüngliche Bedeutung von παλαιος und καινος oder νεος, allerdings mit dem Nebenbegriffe von schlechter und besser, den man ja gelten läſst, anzuerkennen? Ohne Zweifel, weil er befürchtet, der Katechismus möchte doch mit diesen Sprüchen etwas beweisen können, wenn nämlich ανανεεσθαι und ανακαινεσθαι dem gemäſs sich erneuern zu übersetzen wäre. Aber für die von ihm diesen Zeitwörtern gegebenen Bedeutungen, zum Jünglinge werden und sich vervollkommnen, hat er keine Beweise angeführt, sondern nur daraus diese Bedeutungen hergeleitet, daſs νεος auch jung heiſsen kann, und καινος vorzüglich, besser. Daſs aber diese letztern Bedeutungen nicht in dem καινος selbst liegen, scheint meines Erachtens erwiesen zu seyn. Es ist also gar nicht erwiesen, daſs ανακαινεσθαι könne heiſsen, sich vervollkommnen, wenn nicht der Zusammenhang dieses als einen Nebenbegriff mit sich führt, wie 2 Kor. 4, 16, wo vom äuſserlichen Menschen ausgesagt wird, διαφθειρεται, vom innerlichen ανακαινεται. Hingegen erklärt Suidas ανακαινισις durch Erneuerung, Wiederherstellung. Eben so wenig ist erwiesen, daſs ανανεεσθαι heiſse zum Jüngling werden, hingegen weis't jedes Wörterbuch Stellen auf, wo es heiſst, erneuern, sich erneuern, wie τας παλαιας ξενιας ανανεωσασθαι, ανανεωσασθαι την μαχην, την αρχην, da hingegen νεανιευεσθαι heiſst „zum Jünglinge

werden." Wenn uns aber Hr. Schulthefs auch für seine Bedeutungen Beweise vorbrächte, so ist der Zusammenhang wegen des Gegensatzes von παλαιος dagegen, dafs sie hieher passen. Was will er auch mit seinem Jüngling? Sagt er doch selbst S. 97: „den Jünglingen fehle Erfahrenheit, Besonnenheit, Klugheit." Will also der Apostel, da er vorher schon Eph. 4, 13. gesagt hatte, „wir sollen εις ανδρα τελειον wachsen," uns v. 23. erst wieder zu unbesonnenen Jünglingen machen?

Aber man soll dem Apostel keine Pleonasmen aufbürden. — Ich für meinen Theil sehe keine, wenn man nur ανανεουσθαι genau mit τω πνευματι τε νοος und ανακαινεμενον mit εις επιγνωσιν u. s. w. verbindet, sondern nur verschiedene Bestimmungen und Bezeichnungen des neuen, veränderten Zustandes.

Sind wir aber einmal mit der Bedeutung des ανακαινεσθαι beim Paulus im Reinen, so wird auch daraus bestimmt werden können, was die mit der ανακαινωσις Tit. 3, 5. verbundene παλιγγενεσια sey; wohl nichts anderes, als Wiedergeburt, neue Geburt. — Doch wer dürfte es wagen, dieses veraltete Wort noch ferner zu gebrauchen? „Ist es doch — nach S. 96. — eine Schande für unser Zeitalter, dafs es unter den Meistern in Israel noch so manchen Nikodemus giebt, der aber nicht von Jesu selbsteigener Belehrung sich zurechtweisen läfst, wie der im Evangelium."

Doch ungeachtet dieses Ausfalls auf diese Meister in Israel, und auf die Gefahr hin, auch unter dieselben gerechnet zu werden, finde ich einmal nach einer, wie ich glaube, nicht blinden Untersuchung, dafs der Sprachgebrauch und Zusammenhang zu der Annahme berechtige, Paulus rede in beiden Beweisstellen von

Digitized by Google

einer Erneuerung, von einer Wiederherstellung in einen frühern Zustand. — Aber in welchen? — Redete der Apostel nur von einem καινος und νεος ανθρωπος, gebrauchte er nicht auch die Zeitwörter ανανεουσθαι und ανακαινουσθαι, und wüſsten wir aus der alten Geschichtserzählung nichts von einem Ebenbilde Gottes, das den ersten Menschen anerschaffen worden, so könnte man allerdings den neuen Menschen nur von der Verbesserung des Menschen verstehen, wodurch er Gott ähnlich werden sollte. So ist's aber, alles zusammengenommen, doch natürlicher anzunehmen, Paulus, der jene alte Erzählung kannte, deute auf dieselbe hin, und er wolle sagen, jener ursprüngliche Zustand solle wieder hergestellt werden. Aber auch hier fragt es sich wieder, welcher? Folgerichtig, meint Herr Schultheſs nach Seite 44. 165, müſste man den Zustand der Nacktheit und Schamlosigkeit, den viehischen Zustand verstehen, in welchem sich die ersten Menschen ursprünglich befanden. Paulus kann aber nicht so gut folgerichtig denken, wie der Herr Doktor; er versteht eine Erneuerung zu dem Ebenbilde Gottes. — Denn das κατα Θεον in dem Briefe an die Epheser wird durch das parallele κατ' εικονα του κτισαντος αυτον im Brief an die Kolosser erklärt. Dieſs setzt aber voraus, wenigstens nach der Meinung des Apostels, daſs dieser ursprüngliche Zustand ein sehr guter gewesen sey: worin dennoch Paulus mit der alten Urkunde übereinstimmt.

„Aber," sagt Hr. Schultheſs, „Gerechtigkeit und Heiligkeit könne dem Menschen nicht anerschaffen seyn, das seyen Eigenschaften, die durch Uebung müſsten erworben werden, welche die ersten Aeltern also noch nicht haben besitzen können." Er verbindet nämlich Eph. 4, 24. εν δικαιοσυνη etc. mit κτισθεντα, drückt das εν

Digitized by Google

durch zu aus, und versteht unter der Schöpfung die moralische Umschaffung, oder die Besserung, Veredlung des Menschen. Er wollte Luthern (S. 76.) nicht zugeben, daſs das hebr. ב zu heiſsen könne, wenn das Zeitwort nicht eine Bewegung wohin anzeige, er wollte ein ל haben, wenn man sollte übersetzen dürfen: „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde." Und doch übersetzt er nun S. 85. selbst das κτισθεις εν δικαιοσυνη, „geschaffen zur Gerechtigkeit." Wenn man aber auch glaubt, die Ausdrücke δικαιοσυνη und ὁσιοτης seyen für den ursprünglichen Zustand Adams und Evens zu hoch und diesen nur in eine gänzliche Unschuld und in die Möglichkeit, in diesem unsündlichen Zustande zu verharren, und sich darin durch Uebung zu vervollkommnen setzt, wie jedes endliche Wesen durch dieselbe vervollkommnet werden kann, so kann man ja nach κτισθεντα ein Komma setzen, εν δικαιοσυνη κ. τ. λ. mit ενδυσασθαι τον καινον ανθρωπον verbinden, und hinzudenken, worauf der Apostel selbst Röm. 5, 17. durch sein πολλω μαλλον hinweist, durch Christum sey mehr gewonnen, als durch Adam verscherzt worden.

Der vierte Satz der Katechismusfrage: „Gott hat den Menschen zu seinem Dienst und zu seiner Ehre geschaffen," hat keine Schwierigkeit. Die von dem Katechismus beigebrachten 2 Beweisstellen Sprch. Sal. 16, 4. und Psalm 100, 3. bestätigen zwar diesen Satz nicht so geradezu, indem לַמַּעֲנֵהוּ in der ersten Stelle, wie der Verf. zeigt, nicht heiſsen kann, wie die kirchliche Uebersetzung es hat, „um seiner selbst willen," sondern (von ענה respondere) ut illi, scil. Deo, respondeat, „nach seinem Befehle, wie er's haben will," oder — wie der Verf. vorzieht: — „Jedes Ding ordnet Gott, wie es ihm (diesem Dinge) gebührt;" und die Stelle des Psalms eigentlich das jüdische Volk angeht.

Allein der Satz an sich bedarf keines Beweises. Oder sollte der Mensch nicht zum Dienst und zur Ehre Gottes geschaffen seyn? Und insofern könnten obige Stellen nicht ganz unschicklich hier stehen, als, wenn alles in der Welt seinen Platz und Gebrauch, seine Bestimmung hat, auch der Mensch die seine, d. h. die in dem Satz angegebene, von der Schöpfung an haben muſs, und was dem jüdischen Volke insbesondere gilt, auch von dem ganzen Menschengeschlecht gelten muſs; — in welchem allgemeinern Verstande auch Jes. 44, 21. angeführt werden könnte. Vielleicht aber wäre Röm. 11, 36. wegen des εις αυτον, da unter τα παντα auch der Mensch begriffen ist, noch ein passenderer Beweisspruch.

Und was ist nun das Ergebniſs von dieser ganzen Untersuchung? — Mir scheint aus derselben zu erhellen, daſs die beiden Fragen nicht, als unchristliche oder schriftwidrige Lehren enthaltend, aus einem christlichen Katechismus wegzuweisen seyen. In einer etwas abgeänderten Abfassung könnten sie sich etwas mehr an die biblische Lehre anschlieſsen, daſs um so weniger etwas dagegen aus der Schrift einzuwenden wäre. Solang sie aber so, wie sie gefaſst sind, in unserem Lehrbuche da stehen, werden wir ihnen leicht in unserem Unterrichte eine solche Wendung geben können, daſs sie mit Vernunft, Erfahrung und Schrift noch genauer übereinstimmen. Daſs die Beweisstellen gröſstentheils nicht verwerflich seyen, ist meine Ueberzeugung.

Digitized by Google

IV.

Ueber die Grenze des Einflusses, welcher der Wissenschaft auf die Bildung der christlichen Dogmatik zukommen kann. Vorwort zu einer Abhandlung, welche die in den neuesten Lehrbüchern der christlichen Dogmatik dargelegten Richtungen zu würdigen suchen wird. Von Dr. Steudel *).

Durch verschiedene, zum Theil sehr achtungswerthe, Stimmen ist in neuerer Zeit theils die Nothwendigkeit, daſs der Dogmatik der evangelischen Kirche von Seiten der Wissenschaft aufgeholfen werde; be-

*) Dieses Vorwort hat sich bemüht, noch ohne namentliche Rücksicht auf ein System im Allgemeinen auf dasjenige hinzuweisen, was einer vernünftigen Erwägung als das richtige sich ankündigen muſs; eben deſswegen auch – unter möglichster Vermeidung der Kunstausdrücke dieser oder jener Schule, in welche sich einzulassen erst die Würdigung des Einzelnen fordern wird — nur die Sache möglichst verständlich zu bezeichnen gesucht. Der Verf. verspricht sich, dadurch so wenig einem Tadel sich auszusetzen, daſs er vielmehr Anerkennung für das nicht so ganz Leichte der Aufgabe hofft, die Fragepunkte in das — die Würdigung jedem Denkenden möglichst erleichternde — klarste Licht herauszustellen. Das, was wahr ist, kann seinen Schutz nicht hinter dem Bollwerke einer unzugänglichen Terminologie und eines bannenden Formelnwesens finden, es muſs als auffaſsbarer, freundlicher Lichtstrahl an eines Jeden

Digitized by Google

hauptet; theils die Hoffnung, daſs eine ganz neue Zeit für das Gedeihen der Dogmatik mittelst der Wissenschaft beginne, ausgesprochen worden. Eben darum dürfte es zeitgemäſs seyn, darch ein bestimmteres Vorhalten der Aufgabe, welche die Dogmatik zu lösen hat, uns darüber in's Klare zu setzen zu suchen, was wir denn eigentlich für Dienste von Seiten der Wissenschaft zum Frommen der Dogmatik uns versrpechen dürfen, indem wir theils das **Wesen des Gegenstandes** der christlichen Dogmatik uns unbefangen vor die Augen rücken, theils nun hiemit zusammenhalten, was die **Wissenschaft** ihrer Natur nach an die Hand geben mag.

So trivial nun die Grundbemerkung lauten mag, von welcher wir auszugehen haben: so unabweislich ist doch die Nöthigung, um die unverrückte und folgerichtige Festhaltung des Unleugbaren zu bitten, daſs der Stoff der christlichen Dogmatik uns **historisch gegeben** ist, und wir, wie hoch oder wie niedrig wir den Inhalt des Christenthums stellen, in der Aufbauung einer christlichen Dogmatik durchaus von nichts andrem ausgehen dürfen, als von den Lehren, welche sich nachweisen lassen als Eigenthum desjenigen oder derjenigen, von welchen das Christenthum ausgieng. *)

Verstand und Gemüth sich bewähren. Daſs, wer die Frage erhebt: Wie viel ist dem Einflusse der Wissenschaft einzuräumen? — deſswegen nicht ein **Feind** der Wissenschaft ist — dieſs zu bemerken, sollte überflüssig scheinen, wenn nicht so oft als Feind der Vernunft verschrieen würde, wer nachzuweisen sucht, innerhalb welcher Gränzen die **menschliche** Vernunft die Alleingewalt sich beizulegen das Recht hat.

*) Jeder wird einsehen, daſs in der Sache selbst dadurch eigentlich sich nichts ändert, wenn z. B. bei einer kirchlichen Dogmatik noch die Symbole der Kirche zugezogen werden; es muſs dann

So gut eine Darstellung der Platonischen Philosophie, wie hohe Vorzüge sie in sich vereinige, und welche tiefe Blicke in das Wesen der Philosophie sie verrathe, ihre Aufgabe nicht löst, wenn sie nicht historisch treu angiebt, was Plato wirklich gedacht und gelehrt hat: so gut löst eine christliche Dogmatik ihre Aufgabe nicht, wie hohe Vorzüge sie sonst in sich vereinige, und welche tiefe Blicke in das Wesen der Religion sie verrathe, wenn sie nicht historisch treu angiebt, was Christus und seine von ihm selbst als treue Kundthuer der von ihm erkannten und den Menschen mitgebrachten Wahrheit erklärten Jünger gedacht und gelehrt haben. Und gesetzt auch es lägen in dem ursprünglich kundgethanen Christenthum etwa noch unentwickelte Keime für Aufhellungen, deren Bestimmung ist, künftig noch deutlicher hervorzutreten: so möchte zwar auf solche die Aufmerksamkeit gelenkt, und nachgewiesen werden, was aus diesen Keimen möge entwickelt werden, und wie es möge entwickelt werden; allein dieses erst durch spätere Bearbeitung Enthobne wäre denn doch wohl zu scheiden als dieses erst Enthobne, Gefolgerte, von dem ursprünglich bereits ausdrücklich Anerkannten und Gelehrten.

Wollte man etwa einwenden, daſs es mit der Rechenschaft von einer Religion eine andere Bewandtniſs

hier eben von einer vervielfachten historischen Quelle ausgegangen werden. Uebrigens wo die Symbole selbst die frühesten Urkunden des Christenthums für dessen Erkenntniſsquelle von einzig gültigem Ansehen erklären, sieht der Dogmatiker selbst durch diese sich stets auf die das Christenthum in seiner ursprünglichen Form darstellenden Urkunden, auf die heilige Schrift zurückgewiesen.

Digitized by Google

habe, als mit der Rechenschaft von einer Philosophie, indem letztere erkannt, erstere gelebt seyn wolle; bei der Religion also vielmehr darauf zu achten seyn, welche Elemente von Lebensanregung durch sie in die Menschheit gepflanzt worden seyen, als welche Lehren, so daſs letztere vielmehr aus den Ergebnissen der bisher fortgeschrittenen Lebensentwicklung, wie solche nun das christliche Bewuſstseyn darbiete, zu entheben seyen: so dient zur Erwiederung: So bald der Anreger dieses neuen Lebens und die nächsten Empfänger und Träger des von ihm ausgegangenen Lebens über die Grundlage und die Bedingungen desselben selbst Rechenschaft gegeben, und die Anerkennung gewisser Wahrheiten für das unerlaſslich sich anzueignende Element jenes Lebens erklärt haben: so müſsten jene ersten Träger des christlichen Lebens nur das Wesen des christlichen Lebens selbst miſsverstanden haben, in welchem Falle uns ein Ausgangspunkt des ächten christlichen Lebens völlig fehlen würde; oder wir haben jene Rechenschaft als eine gültige, jene Wahrheiten als richtiges Element des christlichen Lebens anzuerkennen; und werden somit denn doch auf die Nothwendigkeit zurückgeführt, die Urkunden des Christenthums als Quelle für die Darstellung der dem christlichen Leben zu Grunde liegenden Wahrheiten zu benützen. Diese Nothwendigkeit leuchtet freilich in dem Falle als eine durchaus unausweichliche ein, wenn das Christenthum selbst — historisch-nachweisbar — sich so giebt, daſs Glauben — Anerkennung gewisser Wahrheiten — die Grundlage desselben bildet. *)

---

*) Es wird eben aus der ganzen Tendenz dieser Abhandlung hervorgehen, daſs — insofern von Religion die Rede ist — als Form der Aneignung der Wahrheit keine andere taugt, als der Glaube,

Es möchte in diesem Falle vielleicht gezeigt werden, daſs in dem Christenthum das Wesen der Religion nicht richtig aufgefaſst seye; aber eben eine Ansicht, welche der Religion einen ganz andern Grund unterlegte, als das Christenthum sich selbst unterlegt, wäre somit nicht eine christliche Glaubenslehre, ob sie vielleicht auch manches, und vieles, das dem Christenthum entnommen wäre, in sich aufnähme.

Darum hätte eine christliche Dogmatik immer zurückzugehen auf die christliche Lehre in ihrer Urgestalt, und aus deren Urkunden auszumitteln: ob wenigstens das Christenthum eben das als gültig angenommene Verhältniſs des Lebens zum Glauben auch ausspreche, und ob es nicht vielmehr für eine Veranstaltung zur *Belehrung* gelten wolle, aus deren *Frucht* das Leben sich ergebe, statt für eine Anstalt zu unmittelbarer Anregung des Lebens mittelst des Gefühls, aus welcher die Lehre ermittelt werden möge? — Sollte etwa nachzuweisen seyn, daſs nur letzteres die ächte Auffassung von Religion erwarten lieſse: so dürfte ich doch nicht im voraus annehmen, daſs das Christenthum von dieser — angenommenerweise — ächten Auffassung ausgehe; sondern es müſste vor allem *geprüft* werden, *ob* das Christenthum nicht Anfangs gleich von einem irrigen Standpunkt ausgieng? — Christus, in Uebereinstimmung mit den Aposteln — dieſs möchte sich unwiderlegbar nachweisen lassen — so sehr er auf das Ueben im Leben dringt, will doch seine *Lehre* gehalten wissen, so daſs er wirklich dieses von ihm gestiftete und angeregte Leben nicht von einem unmittelbaren Anstoſse, sondern von der Beachtung seiner Lehre ausgegangen wissen will.

Ein anderer Titel, unter welchem man die geschicht-

---

d. h. die Beistimmung zu der vorgehaltenen Wahrheit als gültiger aus zureichenden Gründen.

Digitized by Google

liche Grundlage für die Dogmatik wegzuschieben suchen mag, ist das Eingehen in die Voraussetzung, daſs das Christenthum göttliche und vollkommene Religion ist: wobei man mit seiner eigenen Aussage allerdings zusammentrifft. Der Inhalt der göttlichen und vollkmmenen Religion wird nun aber auf irgend eine Weise als nothwendig sich ergebend aus dem, was dem Menschen sein eigener Geist darbeut, aufgebaut, und nun — indem man etwa aus der Bibel oder christlichen Lehrbüchern Ausdrücke und Formeln herentlehnt, mit welchen die neue Lehre ausgestattet wird, — ohne weiteres das aus dem eigenen Geiste hervorgerufene für Christenthum ausgegeben — gemäſs einer Schluſsfolgerung, gegen deren Richtigkeit sich, wie man als zugegeben voraussetzt, nichts Vernünftiges einwenden läſst: Das aufgebaute System wird als einzig göttliche und vollkommene demonstrirt; das Christliche ist auch das Göttliche und Vollkommene; folglich ist dieses System das christliche. Die kleine Bedenklichkeit, daſs solcher das Göttliche und Vollkommene in sich schliessender Systeme schon manche, von einander sehr abweichende zu Kauf geboten worden sind, wird auf's bündigste dadurch entfernt, daſs früheren, welche mit solcher Anmasung sich brüsteten, durch das neueste stets ihre Eitelkeit in's hellste Licht gesetzt, und gar die Nothwendigkeit ihres Eintritts vor dem Hervortreten des allein wahren als Vorbereitung und Anbahnung für dieses zuversichtlich genug erklärt wird. —

Freilich, wenn hier die historische Untersuchung wenigstens so weit zurückzugehen sich bemüht, um nachzusehen: ob das Göttliche, welches das Chrisenthum sich zuspricht, Göttliches in dem neuerlich aufgestellten Sinne und auf neuerlich gelegtem Grunde ist, so dürfte sie schon hierin einiges

Abweichende wahrnehmen; und dieses Abweichende dürfte durch das Ganze der Lehre sich durchziehen, wenn jene erste Entdeckung nicht die Gewissenhaftigkeit von einer Fortsetzung des Aneinanderhaltens zurückschröcken sollte. Hier bedarf es nicht einmal einer Nachweisung, daſs auf solchem Wege kein Christenthum gewonnen wird, — wohl aber vielleicht der Bemerkung, daſs die aufrichtige Anerkennung des göttlichen Inhalts des Christenthums nicht zu einer beliebigen Construktion desselben mit menschlichem Vermögen, sondern eben zur gewissenhaftesten Beachtung seines historisch gegebenen Inhalts führen müsse.

Verständigen wir uns hinlänglich überhaupt über dasjenige, was der Wissenschaft als das Gebiet ihrer Leistung zugewiesen werden darf! — Unter Wissenschaft aber werden wir verstehen dürfen die das Erkennen auf seine letzten Gründe verfolgende und zurückführende, dessen Inhalt auf die seiner Natur entsprechendste Weise ermittelnde, sichernde und entwickelnde Form des Erkennens. Hier steht nun voran, was nur ein grobes Miſsverständniſs übersehen kann, daſs die Wissenschaft ihren Gegenstand niemals schaffen, sondern blos den vorliegenden Gegenstand zur gehörigen Einheit des Bewuſstseyns bringen, die Bedingungen der Aufnahme in diese bestimmen, die gebührende Stelle ihm anweisen, die Wahrheit seines Inhalts würdigen, den Umfang des in ihm zu begreifenden abstecken kann — dieses aber auf einem gedoppelten Wege. Entweder liegt der Stoff selbst geschichtlich also vor, daſs aus dem Vorliegenden die Gesetze, nach welchen es ist, wie es geschichtlich ist, ausgemittelt werden; oder das dem Bewuſstseyn Vorliegende ist das historisch vorgefundene Gesetz selbst, und die Wissenschaft entwickelt aus diesem

Digitized by Google

Gesetze heraus, was werden, geschichtlich sich verwirklichen *soll*. Erstres ist der Fall mit der Welt samt uns in ihr; diese liegt der Wissenschaft vor als dasjenige, welchem nicht die Gesetze mögen vorgeschrieben werden; sondern für welche — dieselbe vorausgesetzt, wie sie einmal ist — die in ihr — durchaus unabhängig von uns — waltenden Gesetze und die das Erscheinende erklärenden Gesetze aufgesucht und nachgewiesen werden mögen. Die Wissenschaft ist um so vollkommener, je mehr die *vollständig* in der Erfahrung vorliegenden Erscheinungen befriedigende Nachweisung und Erklärung durch sie finden; aber eben dieser Kreis der Erfahrung ist ein durchaus unantastbarer; und die Wissenschaft, in welcher die Thatsache, wie sie vorliegt, ihre Erklärung nicht findet, welche vielmehr die unleugbare Thatsache übergeht oder anders gestaltet, bekundet eben damit ihr Unzulängliches und Unbefriedigendes. Diese Unantastbarkeit der vorliegenden Thatsache gilt eben so gut der innern, als der äuſsern Welt; auch innerlich, geistig bin ich für mich selbst eine Erscheinung, durch die Erfahrung gegeben, welche ich durchaus nicht erst zu etwas andrem machen darf, als wie ich einmal mich vorfinde; der Wissenschaft liegt ob, mich über mich als den, welcher ich bin, und nach der Stellung, welche ich der Welt gegenüber, die Welt mir gegenüber einnimmt, zu verständigen. Hier ist bekanntlich nur der Unterschied, daſs die empirischen Wissenschaften die Erfahrung selbst, insoweit es diese einzelnen Erfahrungen sind, in ihrer Gesetzmäſsigkeit vor das Bewuſstseyn führen, statt daſs die im engern Sinne philosophischen Wissenschaften die in und mit der Erfahrung selbst noch nicht gegebenen, sondern die die Erfahrung selbst erst bedingenden Gründe aufsu-

Digitized by Google

chen und nachweisen. Allein es darf denn doch nie eine andere Erfahrung, auſser eben die vorliegende, allseitige und allseitig berücksichtigte seyn, für welche die Wissenschaft die letzten Gründe erforschet. Sonst wäre es ja nicht diese, die vorliegende; sondern eine ganz andere Welt, als die in der Wirklichkeit vorhandene, für welche die letzten Gründe aufgefunden wären; das aber würde uns eben darum gar wenig helfen, weil all unser Denken, wie folgerichtig wir meinen, es sich bewegen zu lassen, uns eben doch die Welt nicht anders giebt, als sie nun einmal ist.

Auf der andern Seite aber trifft die Wissenschaft auch das Gesetz an, das dem Bewuſstseyn als historisch gegeben vorliegt, aus dessen Geltendmachung die Erfahrungen als Ergebniſs hervortreten. Diese Gesetze, insofern sie auf die Welt, wie sie ist, sich beziehen, sind von dreierlei Art; sie stellen sich uns vor als der Form dessen, was ist (erscheint), zu Grunde liegend, die mathematischen Gesetze, deren Gültigkeit eben als allgemein nothwendig durch die Darstellung im Raume sich nachweisen läſst; dann als für die Form dessen, was wir als Welt uns innerlich vorstellen, zu Grunde liegend, die Denkgesetze; endlich als bedingend und zugleich einigend die Idee von Gott, und zwar als dem Mächtigen, Weisen und Gütigen, welcher er nicht seyn kann, ohne der Heilige und Gerechte zu seyn. Alle drei treffen wir an; und das Wundersame ist, daſs diesem im Menschen liegenden Gesetze die Welt entspricht, die Anwendbarkeit der Gesetze auf sich darlegt. *)

*) Sollte sich nach dem Bemerkten und weiter zu Bemerkenden eine andere Abgrenzung des Gebietes der Philosophie und zum Theil eine andere Abtheilung derselben ergeben: so wird

Digitized by Google

Wir werden uns aber wohl merken, daſs wir uns bis jetzt nicht weiter geführt sehen, als auf das Geeignetseyn, uns Rechenschaft zu geben über das, was ist; die Wissenschaft also in allen diesen Beziehungen vermag durchaus nicht weiter, als Verständigung zu gewähren über das Vorliegende und dessen gegenseitige Stellung einander gegenüber.

Noch aber macht den Gegenstand der Wissenschaft auch das im Bewuſstseyn selbst vorliegende, unabhängig von der äuſsern Erfahrung und deren Beschaffenheit sich als geltend aufdrängende Gesetz aus, durch dessen Befolgung erst etwas verwirklicht werden soll, statt daſs die Naturgesetze der vorliegenden Wirklichkeit entnommen sind, und sich als in derselben waltend darbieten. Dort gilt das Gesetz, ob auch nichts sich darböte, ihm zu gehorchen; hier würde das Gesetz gar nicht gefunden, wenn nicht das Ergebniſs der Wirksamkeit des Gesetzes vorläge. Von dem Anblick und dem Erfassen des Seyns aus gewinne ich hier die Erkenntniſs des Gesetzes; dort gewinne ich von der Anerkennung des Gesetzes nur das Bild dessen, was seyn sollte; was werden soll, und zwar theils das Bild der äuſsern Welt, so weit sie nämlich nicht dem Muſs unterworfen ist, — des gesellschaftlichen Seyns in allen Verhältnissen (dem häuslichen, bürgerlichen, kirchlichen, Staatenverhältniſs) — theils das Bild der innern Welt, so weit sie durch den, welchem das Gesetz gilt, sich gestalten soll — des sittlichen Seyns. Statt daſs in der Natur das Seyn nicht statt finden würde ohne das Walten gewisser Gesetze, würde hier das Gesetz

---

den hier hervortretenden Bestimmungen ihre Geltung wenigstens neben andern als aus einem einfachen Gesichtspunkte sich ergebend, nicht verweigert werden.

Digitized by Google

nicht statt finden ohne ein gewisses Seyn, nämlich ohne das Seyn der Freiheit und ohne das Seyn eines Wirkungskreises für das Gesetz, die innere und äuſsere Welt, welche dem, was das Gesetz fordert, zur Gestaltung sich darleiht. Hier finden wir uns mit dem Bewuſstseyn des Gesetzes vor, welches Gehorsam an uns anspricht, damit wir etwas schaffen innerhalb des uns zur Gestaltung überlassenen Kreises: während wir bei der Natur, welche ist, wie sie einmal ist, die Gesetze aus ihr selbst vorfinden, ohne deſswegen zum Schaffen aufgefordert zu seyn; sondern nur mit dem Erfolge, in die Natur einen richtigen Blick zu werfen. Auch hier treffen wir als bedingend und einigend die Idee von Gott, und zwar von Gott als dem Heiligen und Gerechten, welcher er nicht seyn kann, ohne der Mächtige, Weise und Gütige zu seyn. Klar aber ist, daſs die Wissenschaft auch hier nicht weiter gehen kann, als Verständigung zu gewähren über das Vorliegende und dessen gegenseitige Stellung einander gegenüber. *)

Aus dem Bisherigen dürfte so viel erhellen, daſs

---

*) Es muſs dem Wahrheitssinne dessen, welcher zu prüfen im Stande ist, anheimgestellt bleiben, zu würdigen, ob es richtiger ist, das Gebiete, in welchem die Nothwendigkeit und deren Gesetz waltet, (die Natur) zu parallelisiren mit dem Gebiete, in welchem die Freiheit und deren Gesetz waltet, (der Sittlichkeit), und eine Identität der Gesetze, welche in dem einen und in dem andern gelten, herauskünsteln zu wollen — angeblich zum Frommen der Wissenschaft; oder ob es richtiger ist, den Unterschied, wie er unleugbar in unserm Bewuſstseyn sich ankündigt, gelten zu lassen, und vielmehr über den Unterschied sich zu verständigen, als darauf auszugehen, ihn — und das heiſst; das unterscheidende Gepräge des Heiligen im Menschen — zu verwischen? —

Digitized by Google

die Wiſsenschaft niemals dahin kommt, zu erklären: etwas *muſs* so seyn; sondern immer nur entweder: das, was so *ist*, ist so gemäſs gewiſsen sich als waltend darbietenden Gesetzen, und unter gewiſsen unabweislich sich aufdrängenden Voraussetzungen; — oder: etwas *soll* so seyn gemäſs dem als unabweislich anfordernden Gesetze, und gemäſs gewiſsen unabweislich sich aufdrängenden Bedingungen.

Was nun den Einfluſs betrifft, welchen die Wiſsenschaft auf die Gestaltung der christlichen Dogmatik sich zu geben hat: so wird derselbe aus den Anforderungen sich ergeben, welche wir an die christliche Dogmatik machen. Unleugbar aber ist hier nun, daſs, indem nicht nach irgend einer *andern*, oder nach einer Dogmatik *überhaupt*, sondern namentlich nach der christlichen gefragt wird, von der Dogmatik, welche sich als die christliche giebt, vor allen Dingen auszuweisen ist, daſs sie wirklich die *christliche* Dogmatik ist: welches nicht auf dem Wege geschehen kann, daſs der Dogmatiker als der Zahl der Christen äuſserlich angehörig bekannt ist; sondern dadurch, daſs in's Licht gestellt wird, wie das in der Dogmatik Abgehandelte nichts anders ist, als was der Stifter des Christenthums als mit dem von ihm den Menschen Gebotnen — sey's nun dem Worte oder dem Geiste nach — übereinstimmend anerkennen würde (nicht was irgend ein Einzelner oder eine Gesammtheit für übereinstimmend damit ausgiebt und erklärt). Wenigstens wenn das Christliche eben dadurch nur als solches gelten kann, daſs es auf Christum als Urheber zurückgeführt werden kann, hat niemand das Recht, etwas als christlich auszugeben, wovon er nicht im Stande ist, die Aechtheit seines Ursprungs von Christus zu entwickeln. *)

*) Es sollte kaum nöthig seyn, darauf aufmerksam zu machen

Digitized by Google

Mithin ist auf jeden Fall das in der christlichen Dogmatik Vorzulegende etwas historisch gegebnes, gesetzt auch der Inhalt dürfe zum Theil oder ganz anders woher, als aus den eigenen Aussagen Christi und der von ihm auktorisirten Gründer des Christenthums geschöpft werden; — in dem letztern Falle wenigstens insofern, als die Berechtigung zur Benützung einer solchen anderweitigen Quelle und zu der Art und dem Umfang ihrer Benützung als von Christus bestätigt nachzuweisen seyn würde: wie z. B. wenn Christus das A. T., oder wenn er die Aussagen des Innern des Menschen für

(und doch ist es in unsern Tagen nöthig), daſs diese Aechtheit nicht schon damit nachgewiesen wird, daſs der Verlauf der Zeit gewisse Vorstellungsweisen mit in den Glauben mancher — und wäre es: aller — Christen eingeführt hat. Denn es können verkehrte, unchristliche Richtungen seyn, welche sich zu gewissen Zeiten Einfluſs auf die Gestaltung des Glaubens verschaffen. Sollte deſswegen die etwaige Nachweisung, daſs bei einer gewissen Richtung menschlicher Denkweise oder Gesinnung eine gewisse Gestaltung dessen, was Christenthum hieſs, nothwendig eintrat, auch für das Christliche dieses zeitlichen Gepräges des Christenthums zeugen: so müſste nachgewiesen werden, daſs nicht anders woher, sondern aus dem Geiste des Christenthums selbst diese Richtung sich ergab, — eine Forderung, welche bei der Construktionsweise der Geschichte im neuesten Geschmacke oft übersehen wird! — So liegt z. B. allerdings innerhalb des Geistes des Christenthums eben so wohl die Aufgabe, dasselbe als der Vernunft zusagend nachzuweisen, wie die Aufgabe, seinen göttlichen Ursprung zu begründen; gewiſs aber nicht die Aufgabe, alles aus dem Christenthum zu verweisen, was nicht als durch die menschliche Vernunft an die Hand gegeben, als aus ihr geschöpft sich rechtfertigt. Den Rationalismus, walcher das letztere geltend machen will, kann ich also nicht als ein nothwendiges Ergebniſs der Entwickelung des christlichen Geistes geltend machen.

Digitized by Google

eine — unbedingt oder in gewisser Beziehung und bis auf einen gewissen Grad — giltige Quelle der Belehrung über göttliche Dinge erklärt hätte.

Ungefähr auf gleiche Weise verhielte es sich mit dem Christenthum, wenn wir ihm Perfektibilität — das Geeignetseyn, sich stetig mehr und mehr zu vervollkommnen — beilegen wollten. Nur insofern die Zuerkennung dieses Charakters der Perfektibilität an das Christenthum seinen Grund hätte in eigenen Erklärungen Christi, würde ein angeblich in vervollkommneter Form auftretendes Christenthum sich Hoffnung machen dürfen, wirklich noch als Christenthum gelten zu dürfen: wobei jedoch keineswegs das bloſse jüngere Alter die Bürgschaft enthalten könnte, daſs es das wirklich vervollkommnete und ächte Christenthum wäre; sondern entweder aus Winken Christi und der Apostel selbst, oder aus der ursprünglichen Natur des Christenthums selbst erst klar gemacht werden müſste, daſs das umgeformte Christenthum das vervollkommnete, und nicht vielmehr das entstellte Christenthum seye. Uebrigens lieſse sich eine vervollkommnete Darstellung des Christenthums denken, welche eben aus dem stetigen Festhalten der ursprünglichen, wandellosen Wahrheit und dem immer tiefern Durchdringen der einzelnen Subjekte sowohl als aller Verhältnisse durch die Kraft dieser wandellosen Wahrheit sich ergäbe, welche um so entschiedener wirkte, je scheuer die Gewissenhaftigkeit wäre, an demjenigen etwas ändern, durch Zusatz oder Wegnahme rütteln zu wollen, was durch Jahrhunderte hindurch als das heilsamste für die Bildung der Menschheit sich bewiesen hat. Bei unserer Verständigung werden wir so oft der Verwechslung begegnen, als ob, damit es besser werde, die Wahrheit sich zu vervollkommnen hätte, welche

Digitized by Google

doch nicht etwas in der Zeit entstehendes, sondern ewig die gleiche ist: statt daſs nur einerseits die Erkenntniſs der Wahrheit, andererseits die Aneignung der Wahrheit sich vervollkommnen kann. Das Fortschreiten der Menschheit in Bezug auf den Besitz der Wahrheit besteht gar nicht nothwendig eben darin, daſs später etwas Anderes, als früher für wahr gelte, sondern daſs wir der wandellosen Wahrheit immer vielseitiger als der bewährten und durch allen Wechsel der Zeiten hindurch ihre Geltung und Fruchtbarkeit bewährenden gewiſs und froh werden.

Gehen wir nun näher ein in dasjenige, was als Stoff der christlichen Dogmatik sich uns geschichtlich darbeut: so ist dabei zu beachten

theils was die Gründer des Christenthums als anzuerkennende Wahrheit gelehrt haben,

theils eine Reihe von Thatsachen, welche mit dem Inhalte der Lehre auf's genaueste zusammenhängen;

theils die Stellung, welche der christlichen Lehre und Anstalt zugesprochen wird.

Hier sieht nun die christliche Dogmatik sich durchaus gebunden an das geschichtlich vorliegende. indem sie die Stifter des Christenthums nicht etwas anders darf lehren lassen, als was sie nachweisbar gelehrt haben; indem sie von den Thatsachen, welche der ganzen christlichen Anstalt zur Grundlage dienen, nicht absehen, sie nicht umgehen, noch zu etwas nicht geschehenem oder anders vorgefallenem machen darf; indem sie das Christenthum nicht auffassen darf als einen andern Standpunkt einnehmend denn als denjenigen, von welchem aus es sich selbst betrachtet, aus welchem es selbst ausgeht. Wie die Wissenschaft an dem Christenthum sich auch versuchen möge, das historisch-exegetisch vorliegende muſs auf jeden Fall der

Digitized by Google

Stoff dieser Bearbeitung seyn; und eben damit ist dasselbe auch das durchaus unantastbare, das durch keine Behandlung seinen ursprünglichen Gehalt verlieren darf. Keine gewissenhafte christliche Dogmatik kann deſswegen ihre Aufgabe lösen, ohne auszugehen von einer getreuen historischen Auffassung dessen, was den Inhalt und das Wesen des Christenthums ausmacht. Und ohne in's Licht zu setzen, wie, was sie behandelt, an dieser geschichtlich ermittelten Grundlage hält, kann jedes Verdienst der Bearbeitung nicht als Verdienst in Bearbeitung einer christlichen Dogmatik eine Anerkennung ansprechen.

In dem Bisherigen aber wird nun gar nicht behauptet, daſs die Dogmatik ihr Geschäfte damit geendet habe, daſs sie erzehlend berichtete, was den christlichen Urkunden zufolge der Christ zu glauben hat, oder was die christlichen Urkunden für wahr zu halten geben. Die Dogmatik wird die Ergebnisse in möglichst zweckmäſsiger Ordnung zusammenstellen und so nebeneinader reihen, daſs sie sich gegenseitig beleuchten und begründen. Und gewiſs ist auch schon das Verdienst ein sehr achtungswerthes, wenn die verschiedenen Wahrheiten in einer lichten, folgerichtigen Anordnung vor das Bewuſstseyn geführt werden. Allerdings aber ist die Aufgabe noch würdiger, wenn die Bearbeitung zugleich die tiefe Begründung der Wahrheit und den innern Zusammenhang der einen Lehre mit der andern herausstellt, auch ausmittelt, wie dem Christenthum die Stellung wirklich gebührt, welche es sich zuspricht. Dieſs wird statt finden können, auch ohne daſs dem Systeme ein Werth beigelegt wird, bei welchem es den Anschein gewinnt, als hienge die Wahrheit einer Lehre von der Folgerichtigkeit des Systemes ab, in welchem sie entwickelt wird. Das System schafft die Wahr-

Digitized by Google

heit nicht; und die Wahrheit besteht, auch ohne daſs ein System Rechenschaft von ihr giebt; auch wird eben dadurch die Wahrheit sich beurkunden, daſs sie in sehr verschiedenen Systemen dargestellt zu werden verträgt, indem das in Wahrheit Wahre als solches in's Licht sich wird stellen lassen, ob es auch in verschiedenen Zusammenhang mit anderem Wahren gebracht werde; oder ob man zu seiner Beleuchtung von verschiedenen Punkten — seyn diese nur immer selbst wahr — ausgehen möge. Ist ja keine Seite, von welcher das in Wahrheit Wahre sich nicht als wahr erproben müsse. Hingegen ist es immer verdienstlich, wenn auf die möglichst entsprechende Weise durch die Gliederung des Inhalts die innerlich begründete Wahrheit und gegenseitige Bedingtheit der Lehren untereinander veranschaulicht und zu leichterer Anerkennung vorgeführt wird.

Für den Zweck nun, die innere Begründung der Wahrheit des Inhalts des Christenthums und der Stellung, welche es sich zuspricht, auszumitteln, können benützt werden

historische Vergleichungen,
psychologische Nachweisungen,
philosophische Rechtfertigungen.

Die Wege aber, welche in neuern Zeiten hiefür eingeschlagen worden sind, dürfen uns wohl auffordern, zu erwägen: was auf denselben der Natur der Sache gemäſs mag geleistet werden? — Eine den Preis sich zuerkennende Wissenschaftlichkeit nämlich will uns bereden, als lieſse sich, so wie wir dasjenige, was der Zeit nach um das Christenthum herum liegt, und was an Entwickelungsstufen ihm vorangieng, gehörig würdigen, von selbst ausmitteln, was das Christenthum seyn und geben muſste, also daſs das Christenthum

Digitized by Google

auch nicht als etwas anderes hervortreeen darf, denn wie die beliebte Auffassung der Geschichte es gebeut oder gestattet. Eben so wird uns der innere Gang unserer geistigen Entwickelung, wie er nothwendig sich fortbewegen muſs, vorgehalten, und auf's unababweislichste uns dargethan, wie wir auf nichts anders geführt werden mögen, als auf den Inhalt des Christenthums — natürlich aber auf den Inhalt des Christenthums, so wie er nun paſst in jene Nothwendigkeit des Gangs, welchen wir der innern Entwickelung des menschlichen Geistes vorschreiben. Eben so endlich wird nachgewiesen, welche Ideen und wie gestaltet diese das menschliche Denken darbiete, und hieraus dem Christenthum vorgeschrieben, daſs dieselben Ideen auch ihm zum Grunde liegen müssen. Hiebei wird aber immer die historische Grundlage des Christenthums aus den Augen verloren. Bei dieser kann auf dem angegebenen dreifachen Wege nur folgendes ausgemittelt werden: Das Christenthum, bei der Beschaffenheit, welche es den unbefangen und treu angestellten Forschungen gemäſs hat, nimmt in dem Zusammenhange der göttlichen Führungen die wichtige Stelle wirklich ein, welche es sich als Veranstaltung der sorgsam und ausgleichend erziehenden Weisheit und Liebe Gottes beilegt. — Das Christenthum, bei dem Inhalte, welchen eine unbefangene und treu angestellte Forschung auffindet, gewährt dem Geiste, welcher seiner Bestimmung entgegenstrebt, die Befriedigung aller Bedürfnisse, welche auf seinem Entwicklungsgange sich darbieten. — Das Christenthum, bei den Ansichten, auf welche eine unbefangen, treu angestellte Forschung als seine Eigenthümlichkeit hinführt, hält jede Prüfung des denkenden Geistes aus; ja es gewährt demselben eine zusagende Lösung der

Räthsel, welche sich ihm darbieten, und als fühlendem, erkennendem und wollendem Wesen eine Einstimmung, welche aus sich selbst zu gewinnen er sich vergeblich abmüht.

Gerade wenn das Christenthum den Vorrang hat, welchen ihm abzusprechen eine nur von Wenigen verlezte, herererbte Scheue verbeut, so kann es nicht als Erscheinung in der Geschichte seine Erklärung in dem bereits vor ihm unter den Menschen Gangbaren finden; der göttliche Erzieher der Menschen schenkte es der Menschheit — zwar angemessen dem Bedürfnisse derselben, aber nicht als etwas, das sie im Stande gewesen wäre, auch sich selber zu schenken. So — wenn das Christenthum dem mit der unseligen Sünde Behafteten Erlösung bringt, kann es nicht als nothwendiges Erzeugniſs in dem Gange der menschlichen Entwicklung a priori nachgewiesen werden; denn es ist ja göttliches Heilmittel für denjenigen, welcher aus seinem sündebehafteten Wesen sich nicht selbst zu berathen weiſs. Nur als dieses Heilmittel kann es nicht anders als dem nach Erlösung Sehnsüchtigen zusagen. — Endlich fühlt eben der endliche Mensch seine Befangenheit und Beschränktheit sich an, welche — ausgehend im Denken von gewissen Sätzen — nur zu leicht auf Abwege geräth — eben weil der menschliche Blick je das Einzelne nur in gewissen Beziehungen, nicht aber in seinem ausgeglichenen Verhältnisse zu allem übrigen zu fassen im Stande ist.

Aus allem dem geht hervor, daſs ich das Christenthum nicht construiren kann aus andern Daten, als aus den historischen Momenten, welche ich zu seiner Kenntniſs vorliegen habe. Dagegen aber, je mehr das Christenthum wirklich das göttliche Geschenk ist, als welches es zu achten wenigstens Jeder den Anschein

Digitized by Google

haben will, desto mehr muſs es — in dem Verhältniſſe, in welchem es mit gewiſſenhafteſter Verzichtleiſtung auf eigene Zuthat rein, ſo wie es uns geſchenkt iſt, angeeignet und benützt wird — auf einen Geſichtspunkt heben, auf welchem dem Verlangen des Menſchen Genüge geſchieht. Keineswegs wird es der menſchlichen Vernunft als widerwärtig auffallen, ſondern ihr eben das gewähren, was ihr Noth thut, und eben damit aus dem bisherigen Widerſtreite in eine wohlthätig befriedigende Ausgleichung mit ſich ſelbſt ſie hinüberflüchtet. Auf dieſem Standpunkt ſieht die Vernunft in allem, was ſich zuträgt, das Walten der höchſten Macht, Weisheit und Liebe geſchäftig; ſie findet den Menſchen ſeiner erhabenen Beſtimmung durch die Offenbarung der erlöſenden Liebe, Macht und Weisheit Gottes gerettet, und erkennt alles Höchſte, was ſie zu ahnen rang, ihr als Beſtandtheil des getroſteſten Glaubens verbürgt. Und dieſs in's Licht zu ſetzen, iſt Aufgabe der Dogmatik. — Gewiſs wird der Zweck auch ſicherer erreicht, wenn den Spuren göttlicher Offenbarung lernbegierig nachgegangen, als wenn aus dem eigenen Schatze mit Nothwendigkeit geſchöpft werden will.

Auf dieſe Art dürfte einleuchten, wie allerdings die Wiſſenſchaft aus dem Chriſtenthum groſsen Gewinn zu ziehen hat, indem es derſelben Daten an die Hand giebt, wie ſie auſserdem nirgends her zu entnehmen ſeyn würden, und die Vernunft aus einem Banne erlöſst, welchem ſie durch ſich ſelbſt ſich nicht würde entziehen können. Daſs aber gegenſeitig das Chriſtenthum der wiſſenſchaftlichen Behandlung etwas weiters zu verdanken ſollte bekommen können, als die das dargebotene Wahre klarer vor das Bewuſstſeyn führende Verſtändigung, möchte ſehr bezweifelt

werden — eben darum weil die Wissenschaft nichts Wahres oder nichts zu einer Wahrheit schaffen, sondern nur die Gründe des — unabhängig von ihr — Wahren nachweisen kann.

Mit dieser Behauptung werden wir die Verdienste der Wissenschaft um das Christenthum weder lähmen noch miſskennen. Stellen wir uns jetzt nur vor Augen, um was es sich frägt! Das Christenthum ist eine bestimmte, zu einer gewissen Zeit in die Menschheit eingetretene Religion, d. h. eine auf Geltendmachung bestimmter Wahrheiten beruhende und aus ihr hervorgehende Art und Weise, das zwischen Gott und den Menschen stattſindende Verhältniſs aufzufassen und das demselben Entsprechende von Seiten des Menschen darzulegen. Natürlich muſs hier von der Ausmittelung dessen ausgegangen werden, was das Christenthum als wahr anzunehmen giebt? — Nicht aber wer dieſs historisch weiſs, ist ein Christ; sondern wer das als wahr im Christenthume dargebotene sich aneignet, es als wahr gelten läſst, daran glaubt. Dieser Glaube könnte auf einem unmittelbaren Eindrucke beruhen, über dessen deutlichere Entwickelung der Glaubige sich keine bestimmte Rechenschaft zu geben wüſste. Aber er könnte auch das Ergebniſs von bestimmt vor das Bewuſstseyn getretenen Gründen seyn. Allein diese Gründe wären zunächst solche, welche nur subjektiv für die Annahme der christlichen Wahrheiten entschieden. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Behandlung wäre, die christlichen Wahrheiten in ihrem Zusammenhange als auf wohlgesicherten Gründen beruhend darzustellen, — nicht blos neben dem Inhalte auch die Gründe für dessen Wahrheit aufzuführen; sondern diese Gründe selbst als siegreich haltbar zu rechtfertigen. Dieses wird nun

Digitized by Google

aber schwerlich auf dem Wege zu versuchen seyn oder irgend gelingen können, daſs das Glauben selbst in ein Wissen umgewandelt würde. Denn — wissen auf dem Wege geschichtlicher Erfahrung kann ich das, was mir zum Glauben dargeboten wird; wissen kann ich auf dem Wege innerer Beobachtung, welche Gründe mich zum Glauben bestimmen; wissen kann ich endlich auf dem Wege umsichtiger Vergleichung die Gründe, aus welchen die das Christenthum rechtfertigenden Gründe als haltbar und zureichend gelten dürfen, vielleicht gelten müssen. Aber durch alles dieses wird das Glauben — das Fürwahrhalten aus genügenden Gründen — nicht ein Wissen, ich verstehe denn unter Glauben willkührlich ein unmittelbares Bestimmtwerden zum Fürwahrhalten ohne Bewuſstseyn der Gründe, oder unter Wissen etwas anderes als die Aufnahme einer Erkenntniſs in mich, welche durch die Wahrnehmung des Gegenstandes oder Stoffes selbst entsteht. So weiſs ich, oder es kann zum Wissen bei mir gebracht werden, was ich in die Idee Gottes zu legen habe; ich kann wissen, daſs die Idee Gottes in mir liegt; aber auch dieses letztere Wissen ist nur mit eines der Daten, welche mich zum Glauben bestimmen. Denn auch dieses Wissen giebt mir nicht Gott wahrzunehmen; sondern nur eine Hinweisung auf Gott — eine Hinweisung auf Gott, welche zum Glauben an Gott für mich ein bestimmender Grund werden kann: so daſs ich den Grund oder einen der Gründe weiſs, aus welchem ich an Gott glaube. Ueberdieſs kann ich nun noch weiter diesen Grund, wie andere Gründe des Glaubens an Gott, und gerade der Beschaffenheit, wie ich an Gott glaube, würdigen; und nun noch weiter die Gründe wissen, aus welchen ich den Gründen des Glaubens an Gott und gerade des so beschaffenen

Glaubens Gültigkeit zuspreche, im Gegensatze zu solchem, was als schwächend für das Haltbare des Glaubensgrundes oder des Grundes für eine bestimmte Beschaffenheit des Glaubens mag geltend gemacht werden, oder geltend gemacht worden seyn. *) Also mag

---

*) Mir eines religiösen Zuges unmittelbar bewuſst seyn, mich vorfinden mit einer gewissen Bestimmtheit meines Wesens, welche ein Verhältniſs zu Gott oder Göttlichem andeutet, heiſst noch nicht Religion haben, so wenig als: vom Christenthum vernommen haben, heiſst: die christliche Religion haben. Es ist also Verwechslung, das unmittelbare Bewuſstseyn von Abhängigkeit schon als Religion oder Frömmigkeit zu betrachten. Denn, wie innerlich diese Kunde seye, sie ist, so lang ich es nur als Kunde an mich vernehme, so wenig bereits Frömmigkeit oder Religion, als irgend eine äuſsere Kunde, welche ich über eine Religion erhalte, mich schon zum Genossen dieser Religion macht. Ich muſs dieser Kunde Geltung geben; dann habe ich Religion oder Frömmigkeit. Eben damit ist Glaube das erste der Religion, obgleich für das Glauben irgend ein Stoff, ein Element, vorhanden seyn muſs; nur das Vorfinden dieses Stoffes oder Elementes der Religion, ob er in mir oder auſser mir liege, ist noch nicht Frömmigkeit. Die Aneignung dieses Elementes vermöge des Glaubens ist eine Aneignung an das ganze geistige Wesen des Menschen, an sein Erkennen Fühlen und Wollen. Was aber das Erkennen betrifft: so werde ich nicht mit Twesten (Dogmatik, B. I. S. 21. ff.) den religiösen Glauben in ein religiöses Wissen, und dieses in ein Wissen von der Religion sich verwandeln lassen können. Dadurch, daſs ich die Gründe des Glaubens weiſs (mir über sie bestimmte Rechenschaft zu geben im Stande bin) verändert sich nicht die Natur des religiösen Erkennens (des Glaubens); sondern ich verständige mich blos über die Sicherheit desselben; und wenn ich nun selbst den Grund dieser Sicherheit von allen Seiten würdige: so bleibt es immer keine andere, als die Sicherheit der Gründe des Glaubens. — Verfahren wir nicht willkührlich mit dem Sprachgebrauche: so wird religiöses Wissen und Wissen von

mein Glaube ein durch mein Wissen vielseitig oder allseitig *unterstützter* Glaube seyn; allein in ein *Wissen* verwandelt wird dadurch mein Glaube nicht werden.

Sollte hingegen ein Wissen für die Glaubenslehre nicht auf dem Wege genommen werden können, daſs ich die für uns wahrnehmbare Erscheinung des durch das Christenthum angeregten Einzelnen, so wie der durch das Christenthum durchbildeten Gemeinschaft auffasse, und über die Bestandtheile des sich hier darlegenden Lebens und der demselben zu Grunde liegenden Ansicht eine Rechenschaft ablege, welche den innern Zusammenhang alles dessen, was das christliche Bewuſstseyn ausmacht, in seiner Nothwendigkeit beleuchtet und aufführt? —

Hier tritt, wie wir vernehmen, vor unsere Augen ein eigenthümliches organisches Leben, das geistige Leben mit dem Gepräge des Christenthums. Indem ich nun die Wirkung vorliegen habe, werde ich, wie bei der organischen Natur, auch die eine solche Wirkung hervorbringende Kraft und die nothwendig gebietenden Gesetze dieser Kraft nachweisen können. — So einleuchtend diese Vorstellung erscheint, und mit ganz besonderem Reitze die Gemüther anzieht, weil

---

der Religion so wenig eine fortgeschrittene Entwickelung des Glaubens seyn, daſs beides denkbar ist ohne das Vorhandenseyn des Glaubens, weil ich alles mögliche, was Bezug auf Religion und auf die Bedingungen derselben hat, historisch wissen kann, ohne daſs ich den Gründen, welche für den Inhalt der Religion oder einer bestimmten Religion als Wahrheit sprechen, wirklich Gewalt über mich zugestanden, mich ihrer Anerkennung hingegeben, d. h. ohne daſs ich geglaubt hätte.

Digitized by Google

es immer willkomm ist, sich auf den sichern Boden der Nothwendigkeit geführt zu sehen, auf welchem ohne weiteres dazwischentretendes Hinderniſs ein dem Verstande zusagendes Gebäude sich errichten läſst: auf so manche, wohl kaum wegzuräumende Bedenklichkeiten werden wir bei näherer Betrachtung stosen:

1) Um durch sein Bewuſstseyn nicht irre geleitet zu werden, müſste derjenige, welcher von der das christliche Leben bedingenden Kraft und Ansicht aus seinem eigenen Innern heraus Rechenschaft giebt, wirklich die ganze Fülle dieser Kraft an sich selbst erprobt haben, und im Zusammenhange mit der ganzen christlichen Gemeinschaft auch der ganzen Fülle dessen — und zwar mit bestimmtem Bewuſstseyn — offen stehen, was deren Zusammenwirken zu Stande bringen kann, um aus der Wahrnehmung der Kraft heraus die Erscheinungen alle in ihren unendlichen Einzelnheiten begreiflich zu machen. So lange aber er selbst von dieser Kraft noch mangelhaft durchdrungen wäre; nur theilweise der Einwirkung der Gesamtthätigkeit der Gemeinschaft auf sich offen stünde: so müſste auch die Rechenschaft, welche er bei aller Treue der Beobachtung ablegte, ein — mehr oder minder ungenügendes — Stückwerk seyn, und um so trauriger irre führen, wenn aus dem eigenthümlichen Standpunkte, auf welchem der Einzelne steht, und über welchen hinaus er eben dann sich ja nicht heben kann, wenn eine solche Rechenschaft aus dem durch die Erfahrung gegebenen Leben heraus soll gegeben werden, nun mit Nothwendigkeit will erschlossen werden, was christliches Leben ist, seyn darf und soll, und wenn aus diesem eigenthümlichen Leben des Einzelnen heraus

will abgegrenzt werden, was dem Christenthume angehört oder nicht, ihm wesentlich ist, oder nicht. Wie Vieles muſs da noch auf der Seite unberührt liegen bleiben, was erst bei weiterer Entwickelung an dem Einzelnen sich erproben könnte? — wie Vieles ungebührlich gewürdigt werden, dessen Werth aus dem einzigen Grunde nicht einleuchtet, weil das christliche Leben bis zu dessen Aneignung noch nicht fortgeschritten ist? — Wie mangelhaft würde die Rechenschaft von der das Pflanzenleben entwickelnden organischen Kraft, legen wir in die Pflanze Bewuſstseyn, ausfallen, so lange die einstige reife Aehre nichts weiter wäre, als ein dem Boden entsprossener Halm? Allein

2) wie weit irriger würde diese Rechenschaft noch ausfallen, wenn dieser — als mit Bewuſstseyn begabt vorausgesetzte — Halm Kenntniſs der chemischen Gesetze hätte, nach welchen die Natur im Mineralreiche wirkt, und nun zu Erklärung des Lebens, das in ihm waltet, und von auſsen her in ihm angeregt wird, die Analogie dieser chemischen Gesetze für ausreichend nähme? —

Wie folgerichtig hier alles als ausgemacht möchte vorgezeichnet werden: es würde denn doch — vielleicht neben dem Aufwande gar groſsen Scharfsinns — ein durchaus der Natur der Sache nicht entsprechendes Ergebniſs hervortreten. Sollte aber der Fall wohl ein sehr verschiedener seyn, wenn wir die Wirksamkeit der im organischen Reiche der Natur waltenden Gesetze wieder finden wollen in dem Reiche der Geister? — in diesem Gebiebe die Ergebnisse mit der Nothwendigkeit berechnen wollen, welche da ihre Anwendung gar nicht finden kann, wo das Reich der

Digitized by Google

Freiheit anfängt? — Wird zugegeben, was gar nicht geleugnet werden kann, daſs wenigstens das Christenthum die *sittliche* Natur des Menschen anerkennt: so ist der von der Analogie der organischen Natur her entlehnte Satz (über dessen gültige Anwendung in diesem Gebiete hier nicht will gerechtet werden) ein durchaus unanwendbarer: daſs der vorhandenen Fülle der Kraft auch das Ergebniſs zu entsprechen habe, mithin von diesem auf die Fülle (so wie auf die Art und Beschaffenheit) der in Thätigkeit befindlichen Kraft rückwärts möge geschlossen werden. Es ist deſswegen durchaus unanwendbar, weil im Reiche der Freiheit, wenn nicht diese durch das System und diesem zu Liebe zu etwas anderem gestempelt wird, als was sie der Wahrheit nach ist, die sich darbietende Kraft durchaus nicht die volle Wirkung, welche sie hervorbringen *kann*, auch hervorbringen *muſs*; weil sie von dem freien Wesen sogar ganz abgewiesen werden mag. Ich müſste zugleich Kenntniſs von dem ganzen Maase der mit der Kraft in Gegensatz tretenden Kräfte und von dem Gewichte haben, welches die Freiheit diesen Kräften beigelegt hat von Anbeginn her bis jetzt in Allen, welche in gegenseitigem Einflusse aufeinander gestanden sind, um, wäre ich neben dieser göttlichen Allwissenheit auch noch weiter mit göttlicher Berechnungsgabe ausgerüstet, hieraus erschliessen zu können, was Christenthum ist. Auſserdem müſste jede unchristliche Zeit ein gleich wahres Bild des Christenthums, wie die christlichste, und jeder verkehrte Christ ein gleich wahres Bild der Wirksamkeit des Christenthums, wie der gediegenste, darbieten.

Das christliche Bewuſstseyn also, mit welchem ich mich und die Gesamtheit, welcher ich angehöre, vorfinde, kann mir blos dienen, vermittelst angestellter

Digitized by Google

Wahrnehmung zu wissen, was als Christenthum hier gilt, und wie und mit welchen Ergebnissen es sich geltend gemacht hat; keineswegs aber eine Wissenschaft des Christenthums aufzufinden. Wollte ich die Idee des Christenthums in ihrer Vollendung erfassen: so kann mir für sie das durch dasselbe in mir erprobte und mir anzufühlende Leben, eben weil ich mich nur auf irgend einem Punkte der Entwickelung, und stets nur meine Eigenthümlichkeit vorfinde, eine genügende Grundlage offenbar nicht geben. Das Christenthum ist *mehr*, als dasjenige, als was es sich an mir und selbst an der Gesamtheit aller seiner Individuen dargelegt hat. Eben damit habe ich als Christ mehr zu glauben, denn nur das, was von dem Christenthum bereits an mir als belebend sich erprobt hat; was ich von seinen *Wirkungen* wissen kann.

Ein anderer Weg, auf welchem der Glaube zum Wissen gestempelt, gleichsam veredelt würde, wäre der, wenn eben bedacht wird, wie das unmittelbare Bewuſstseyn, Gefühl genannt, ein gar zu ungenügender Träger der Wissenschaft wäre, indem hier rein die Subjektivität ihr Spiel treibt. Vielmehr ausgehend von diesem als gegeben vorgefundenen ist es bis zum Begreifen des nur auf der niedersten Stufe des geistigen Lebens Geglaubten zu bringen: durch welches Begreifen dann die objektive Gültigkeit dessen, was früher geglaubt ward, als nothwendig in's Auge leuchtete. Dem Geiste soll nicht genügen, aus irgend Gründen das festzuhalten, welches — sey es von innen oder auſsen (geschichtlich) ihm zugekommen — nur als zufällig ihm geworden erschiene. Es muſs die Nothwendigkeit eben im Begriffe erfaſst werden. — Es kommt hier darauf an, welches Begreifen wir dem Menschen zusprechen? — ob ein Erfassen des Wesens

dessen, was ist, mit dem Geiste, bei welchem dessen Seyn vollkommen erschöpft wird, so daſs die Vorstellung das Seyn und das Seyn die Vorstellung völlig erreicht (wobei noch unausgemacht bleiben mag, ob, wäre dem so, eben damit das Denken als Schöpfung des Wahren anerkannt werden dürfte)? — oder ob ein Auffassen des Vorgehaltenen in die Einheit des Bewuſstseyns als eines dieser zusagenden? — Kaum dürfte nachzuweisen seyn, daſs das Begreifen im erstern Sinne dem Menschen als seine Aufgabe einleuchte. Eine unbefangene Beachtung selbst der Gegenstände der sinnlich-wahrnehmbaren Natur überführt ihn in unzähligen Belegen, wie reicher und in's Unendliche zu vervielfachender Zuwachs seiner Vorstellung von der Welt sich darbeut, welchen er nicht aus sich, sondern aus dem vorliegenden Gegenstande schöpft. Auch bekommt er hier Vieles zu lernen — vorerst, was ist, ohne daſs dessen Zweckmäſsigkeit ihm zugleich klar wäre, das er deſswegen als bestehend anerkennen muſs, ungeachtet er ihm seine Stelle so wenig als einem nothwendigen anzuweisen versteht, daſs er es vielmehr noch gar nicht zu reimen weiſs, was ihm bisweilen erst nach fortgesetzter Forschung und Vergleichung gelingt; — und dann vieles, dessen Zweckmäſsigkeit ihm, so wie er den Gegenstand erforscht, einleuchtet — jedoch als etwas im Gegenstande Befindliches, und von demselben aus erst in der Vorstellung zu Theil gewordenes, nicht durch die Vorstellung selbst verliehenes. Findet nun der Mensch dieſs bei Dingen, welche sich einmal doch als vorhanden seiner Beobachtung darbieten, und erfährt er, wie wenig tief sein Blick dringt, wie beklagenswerth unvollständig er selbst das erfaſst, was sich ihm — oder wollten wir's lieber so ausdrücken: was er sich selbst, ohne umhin zu kön-

Digitized by Google

nen — als vorhanden vorführt: worauf sollte sich wohl die Annahme gründen, in übersinnlichen Dingen seye nur dasjenige wahr und habe Geltung, was dieser bei jeder seiner Thätigkeiten, selbst wo sie auf sinnliche Dinge gerichtet ist, sich seine allseitige Beengung und Beschränkung anfühlende Geist als nothwendig aus sich selbst heraus zu entwickeln und nachzuweisen im Stande ist? —

Es darf gar gern zugegeben werden, daſs in Bezug auf göttliche Dinge nichts dem Menschen zu Kunde kommen mag, als was ewige Wahrheit ist; daſs nichts geschichtlich sich zutragen mag als Entwickelung des göttlichen Rathschlusses, was nicht eine Darstellung der Idee von Gott enthielte, wie sie eben unter den gegebenen Umständen sich kund zu thun nicht umhin konnte. Allein auf der einen Seite sind eben diese gegebenen Umstände, sobald wir nicht abermals unser Bewuſstseyn von Freiheit auf die Seite schieben, selbst nicht etwas mit Nothwendigkeit eintrettendes oder eingetretenes; auf der andern Seite gehörte eben dazu, daſs der Mensch das Thun Gottes als ein nothwendiges begriefe, das, daſs er anstatt der Idee Gottes den Begriff von Gott hätte, oder sich geben könnte, d. h. daſs Gott in die Summe und Art der Merkmale wirklich eingeschlossen und durch sie erschöpft wäre, welche und wie sie das menschliche Denken sich vorhält — eine Voraussetzung, welche nur ein bedaurenswerther Uebermuth der Menschen machen könnte, der das entschiedene Gegentheil alles dessen wäre, was das Christenthum über das Verhältniſs des Menschen zu Gott und des menschlichen Denkens zum göttlichen Denken aussagt; indem der Lehre des Christenthums zufolge Gottes Wesen und Rathschluſs alles übersteigt, was

das menschlice Vorstellen aussinnen möchte. Es ist ein Miſsverstand unserer Tage, aus welchem ganze Systeme, unterstützt durch den blendendsten Scharfsinn hervorgehen, während sie eben ihrem Grunde nach auf nichts als auf Täuschung beruhen können, — der Miſsverstand, als ob die Wissenschaft den Menschen aus seinem subjektivmenshlichen Standpunkte befreien könnte und sollte. Zwar ist ganz unstreitig schon die ganze Aufgabe ein Miſsgriff, als ob die Bestimmung des Menschen wäre, sich selbst von demjenigen zu befreien, was ihn eben zum Menschen macht; oder als ob die Gottheit den Menschen seiner Pflege dazu hingegeben hätte, oder ihn dazu selbst in die Pflege nähme, damit er aufhörte, das zu seyn, und sich als dasjenige zu nehmen, wozu Gott ihn gemacht hat. Allein wäre auch dieser Widersinn denkbar, wie viel widersinniger wäre es, wenn nun der Mensch diese Befreiung von seiner, ihm als Menschen eigenthümlichen, Ansichtsweise dadurch gewinnen sollte, daſs er in die innerste Tiefe seines geistigen Wesens, d. h. in die innerste Tiefe dessen gienge, was ihn gerade als Menschen ausprägt, und durch strengstes Festhalten der Form, welche sich ihm eben als Menschen aufdrängt? — Wenn es eine solche Befreiung der menschlichen Ansichtsweise von der Subjektivität des Menschen irgend geben sollte, so sollte doch klar seyn, daſs diese nicht aus dem Menschen und seinem tiefsten eigenen Wesen hervorgehen, sondern nur ihm von auſsen, von Gott dargeboten werden könnte. Eben damit aber wäre es ja durchaus nicht das durch des Menschen Denken gewonnene Begreifen, was diese Erlösung von sich selbst ihm gewährte, sondern abermals wieder nichts anders, als das Glauben — im Gegensaze zum Wissen —, was ihm Heil brächte. Hingegen ist die Bedingung jedes übrigen Glaubens der Glaube an mich

selbst — der Glaube an mich, als vermöge meines menschlichen Gepräges alſo beschaffen, daſs dieses menschliche Gepräge mich zu richtiger Würdigung und Aneignung der Wahrheit befähigt.

Wir werden daher, obgleich uns der Inhalt des Christenthums auf den Gesichtspunkt emporhebt, aus welchem das Verhältniſs des Menschen zu Gott als ein ausgeglichenes und unsere Kenntniſs Gottes als heilbringend und befriedigend erscheint, denn doch nicht das Wissen Gottes selbst haben; sondern das uns nach unserem Bedürfniſs und innerhalb der uns gebührenden Grenzen mitgetheilte vor uns als annehmenswerthen Gegenstand des Glaubens rechtfertigen und benützen, auch durch die Benützung als Wahrheit uns mehr erproben können; es wird aber unser Gesichtspunkt denn doch immer nur der menschliche bleiben; wir also in göttlichen Dingen stets zu glauben, nicht aber zu wissen haben. Und es müſste nicht anders, denn ein gefährliches Abschliessen gegen jede uns auſserdem zugängliche Kunde von göttlichen Dingen, ein einseitiges Meistern dessen, was von oben als Belehrung uns zu Theil wird, und immer reicher und vollständiger aus den Urkunden wahrhaftiger göttlicher Offenbarung, welche ihrer Natur nach unerschöpflich seyn muſs, enthoben werden kann, daraus hervorgehen, wenn wir auf irgend einem Punkte unserer Entwickelung für die Erkenntniſs des göttlichen Rathschlusses uns selbst als solche nähmen, deren Geist zum göttlichen Wissen selbst seye geweihet worden.

Selbst wenn es uns gelänge, eben unter Benützung des durch die christliche Offenbarung uns eröffneten Gesichtspunktes eine Ansicht zu fassen, bei welcher wir uns dasjenige, was überhaupt in unsern Gesichtskreis fällt — wie wenig aber ist dessen;

Digitized by Google

wenn nicht eine traurige Verblendung selbst die Weisheit uns verschlieſst, welche weiſs, wie wenig sie weiſs! — in einen Zusammenhang zu bringen wüſsten, welcher uns das, was ist, (d. h. was wir als seyend kennen) in seinem richtigen Verhältnisse zu einander als nothwendig erscheinen lieſse: so würde diese durch das Christenthum uns möglich gemachte Ansicht uns nur einen weitern Beleg dafür geben, daſs wir zu glauben haben, indem dieser durch das Christenthum dargebotene Glaube als uns unabweislich zusagend auch dadurch sich erprobte, daſs er unser ganzes Wissen zu befriedigendem Ergebnisse ordnete. Eben damit aber stünde nicht das Wissen höher, als der Glaube. Sondern durch das Glauben wäre das Wissen bedingt. Und der Mensch würde dabei sich nicht bereden dürfen, nunmehr Alles, und Alles, so wie es an sich ist, zu erkennen; sondern er würde nur die Beruhigung gewinnen, durch Gottes Offenbarung eine Ansicht der Dinge gewonnen zu haben, wie sie in befriedigende Einstimmung tritt mit der Stelle, welche er einzunehmen hat, und welche eben darum ihm als das ihm genügende, d. h. als annehmenswerther Gegenstand seines Glaubens sich ausweist. Auf der andern Seite sichert eben der Glaube an Gott die Voraussetzung, daſs diese Ansicht, ob sie auch nicht die alles umfassende und bis zu aller Dinge tiefstem Grunde dringende, doch eben als den Absichten Gottes entsprechend, nicht eine täuschende, sondern mit der Wahrheit zusammenstimmende, und darum auch gerade in Bezug auf das, was dem Menschen als seine Bestimmung und mit dieser im engsten Zusammenhange stehend sich kund thut, zuverläſsig und durch die Willkühr der Spekulation unantastbar sey. Kein schlimmeres Unheil ist, als wenn der Mensch sich nicht scheut,

Digitized by Google

das ihm als das nächste und gewisseste vom Schöpfer zu Erreichung seiner Bestimmung Kundgethane zu verläugnen, angeblich, um zu wissen, wie Gott weiſs.

Nach dem Bisherigen dürfte nun aus der Natur der uns zugewiesenen Art und Weise, Einsicht in die göttlichen Dinge zu gewinnen, sowie aus der Anerkennung der den Menschen gesteckten Grenzen seiner Erkenntniſs, neben seiner Empfänglichkeit, um göttliche Offenbarung, woher sie sich kund thun möge, sich anzueignen, sich ergeben: welches die Grenze des Einflusses ist, den sich die Wissenschaft auf die Bildung der christlichen Dogmatik geben mag.

Der Stoff für sie ist nämlich ein durchaus gegebener — sey nun das zu Glaubende wirklich einfach als mit dem Glauben zu erfassen hingegeben und ausgesprochen; oder durch das ausdrücklich nahmhaft gemachte bestimmt vorausgesetzt, oder aus dem ausdrücklich nahmhaft gemachten so nothwendig sich ergebend, daſs ohne Anerkennung dieses Abgeleiteten auch das namentlich zum Glauben dargebotene nicht als wahr könnte anerkannt werden.

Ob nun gleich keine Darstellung das nicht an sich schon Wahre zum Wahren machen kann, und hingegen das an sich Wahre als seine Wahrheit in sich selbst tragend durchaus nicht in seiner Anerkennung von der gelungensten Darstellungsweise abhängig gemacht werden kann: so muſs es denn doch für einen Inbegriff von Wahrheiten die eine oder andere Darstellung geben, welcher es gelingt, durch die Beziehungen, in welche diese Wahrheiten unter sich selbst und dann wieder mit dem Bewuſstseyn des menschlichen Geistes überhaupt gesetzt werden, sie selbst in ihrer Geltung und unabweislichen Annehmbarkeit herauszuheben. Uebrigens gerade wenn diese Wahrheiten Wahrheiten — in

Digitized by Google

sich selbst begründete Wahrheiten — die eine so gut, wie die andre — sind, werden wir nicht in der Darstellung so gebunden seyn, daſs nicht von verschiedenen Punkten, so wie von verschiedenen Interessen des Menschen ausgehend, die Darstellung auf gleich gute Weise wird gelingen können, ob auch das Einzelne in manchfaltigen Zusammenhang möge gebracht werden. Ja, gerade das wird die ächteste Probe der Wahrheit des Inhalts des Christenthums seyn, wenn er durchaus nicht in der Hervorstellung seiner Annehmbarkeit als abhängig von irgend einer Form der Darstellung erscheint, sondern von den manchfaltigsten Seiten aufgefaſst, und in den abweichendsten Zusammenhang gebracht, denn doch stets als das Annehmbare sich kund thut. Von welchem Wahren ich ausgehen möge, es muſs jedes Wahre als mit demselben zusammenbestehend — vielleicht auch, doch nicht nothwendig, das eine als durch das andere unterstützt und bedingt — sich nachweisen lassen.

Eben damit aber ist auch klar, daſs, wie manchfach sich die Bedürfnisse der Menschen herausstellen mögen, je nach der Beschaffenheit derselben und angemessen der Aufgabe, sie zu berücksichtigen, auch eine Form der Darstellung sich auffinden lassen, und eben bei dem gewissenhaftesten Aneignen der Wahrheit selbst auch am ehesten sich darbieten wird, durch welche den je stattfindenden irrigen oder verkehrten Richtungen des Zeitgeistes gegenüber, oder einstimmig mit dessen wahren und zum Ziele führenden Richtungen, der siegreiche Gehalt der Wahrheit in's Licht gestellt wird.

Und eben das wird nun die Aufgabe der Wissenschaft seyn, den so manchfaltig sich gestaltenden Richtungen der jedesmaligen Zeit nachzugehen, und unter Beachtung des aus denselben hervortretenden Bedürf-

Digitized by Google

nisses das ewig Wahre, als von der Seite aufgefaſst, und in die Form eingekleidet darzustellen, wobei es auch dem so gerichteten Zeitgeiste als das wahre sich rechtfertigt. Hiezu wird der christlichen Dogmatik jede Stütze der Wissenschaft willkomm seyn, um jeder Anmasung der Wissenschaft gegenüber das Kleinod des Glaubens als geborgen zur Anerkennung zu bringen. Offenbar erscheint aber hier die Wissenschaft blos als das dienende, und kann niemals anders erscheinen. Eben damit kann sie sich niemals herausnehmen, den Gehalt des Wahren selbst anzutasten. *)

Und sollte nicht die göttliche Fürsehung weislich gesorgt haben, den untergeordneten Werth der Wissenschaft in Bezug auf das Göttlichwahre uns zu Gemüthe

---

*) Es ist übrigens wirklich auffallend, wie in unsern Tagen Strebungen, welche zum Theil ganz entgegengesetzter Art sind, zusammenstimmen in angeblichem Anschlieſsen an die Aussagen der Bibel, während in derselben das klarste und einfachste nicht beachtet wird, wenn es in die philosophische Construktion einer Ansicht nicht einpaſst. So ist's Ton, den Menschen, so wie er aus Gott kommt, an sich seyn zu lassen, für sich erst durch die Sünde, dann aber (was er seyn soll) für das an und für sich gewordene durch Gott selbst erklären zu lassen Gen. 3, 22. (vergl. z. B. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntn. von C. F. G.....l. Berlin 1829. S. 190. ff). Es wird dabei übersehen, daſs Gott selbst den Menschen Gen. 2, 16. f. als einen solchen behandelt, welcher sein Verbot befolgen, oder nicht befolgen kann, mithin als ein für sich; so wie 3, 22. der der Annahme zu Folge von Gott als der an und für sich gewordene erklärte denn doch die Hand nicht nach dem Baum des Lebens ausrecken (d. h. doch des wahrhaftigen Seyns oder Lebens sich theilhaftig machen) darf. Wie vieles läſst man die schuldlose Bibel, wie das schuldlose menschliche Bewuſstseyn aus der Theorie heraus sagen? —!

zu führen, — dadurch, daſs uns nicht in einem Systeme die göttlich-beglaubigten Urkunden die Wahrheiten des Christenthums vorführen, sondern daſs sie uns — als an sich wahr — ja angereiht an das vorliegende menschliche Bedürfniſs — vorgehalten werden? — Das Wissen ist im menschlichen Geschlechte im Steigen und Fallen begriffen, und wechselt seine Hüllen unabläſsig; unter allem diesem Wechsel besteht — unabhängig von der ihrer Natur nach wandelbaren Gestaltung der Wissenschaft — wechsellos der Gegenstand des christlichen Glaubens, die Wahrheit selbst.

Bedenken wir das Bisherige: so wird damit auch das von neuern Dogmatikern sich herausgenommene Recht in seiner Begründung sich würdigen lassen, gewisse, den Inhalt des Christenthums bildende, Lehren aus dem Bereiche des Christlichen entweder ganz zu verweisen, oder als bedeutungslos dahingestellt bleiben zu lassen, aus dem einzigen Grunde, weil sie in dem einmal beliebten Systeme des Gelehrten keine bequeme Stelle finden. Da maſst sich das System an, die Geltung einer Wahrheit nach dem Maaſse von Tauglichkeit zu bestimmen, von ihm sich angeeignet zu werden, oder nicht angeeignet zu werden. Allein hiemit vergiſst die Wissenschaft völlig des Standpunkts, welchen sie einzunehmen hat; sie verfährt so, als ob sie über das, was wahr seyn oder überhaupt was seyn oder nicht seyn dürfe, zu herrschen und zu verfügen hätte: statt daſs sie demjenigen, was wahr ist oder was ist, nur die taugliche Stelle, welche es im Bewuſstseyn einzunehmen hat, anweisen soll. Welcher Naturforscher läſst sich beigehen, daſs, nachdem er, gegründet auf eine gewisse Summe von Erfahrungen, ein System entworfen hat, er andere sich darbietenden Erfahrungen aus dem Grunde nicht gelten läſst,

Digitized by Google

weil sie in seinem Systeme keine passende Stelle finden? — Er wird vielmehr an seinem Systeme den Fehler finden, weil es sich abschlieſst, ohne für die Gesamtheit der vorliegenden Erfahrungen zu taugen; er wird also dieses umgestalten, anstatt jenen weitern Erfahrungen aus seinem Systeme heraus zu gebieten, daſs sie nicht statt finden dürfen. Wird nicht eben so der Theologe, anstatt sich ruhig in seinem Systeme zu betten, sich zu bedenken zu geben haben, daſs eben die Ungeschicklichkeit seines Systems, gewissen Wahrheiten eine genügende Stelle zuzuweisen, das Mangelhafte und Unzureichende seines Systemes ihm belegen sollte? — Selbst angenommen, daſs die Gegenstände unseres Glaubens alle gegenseitig als einander bedingend sich müssen darstellen lassen, würden wir über die Zuläſsigkeit einer zum Glauben dargebotenen Wahrheit aus ihrer Unfügsamkeit zum Systeme heraus nur dann aburtheilen können, wenn wir gewiſs seyn dürften, das allein untadelige System in seiner Vollkommenheit aufgestellt zu haben. In wem ein bescheidener Zweifel gegen die Undenkbarkeit einer Vervollkommnung seines Systemes noch aufsteigt, der dürfte auch Anstand nehmen, die Aufnehmbarkeit einer Lehre in sein System als Maaſsstab für die Wahrheit aufzustellen. —

Allein man dürfte wohl auch die Voraussetzung gar sehr in Anspruch nehmen, als ob nur dasjenige, was wenigstens in irgend einem Systeme, dem vollständigen und wahren, als in nothwendigem Zusammenhange mit allen übrigen Wahrheiten stehend, sich herausstellen müſste, auch als wahr gelten dürfte. Sollten sich nicht für das Stattfinden gewisser Gegenstände des Glaubens noch andere und höhere Gründe denken lassen, als die Tauglichkeit, durch das mensch-

Digitized by Google

liche Erkennen als in nothwendigem Zusammenhange mit andern Gegenständen des Glaubens stehend nachgewiesen zu werden? — Es giebt noch ganz andere Interessen des Glaubens, als daſs dessen Gegenstände mit der menschlichen Erkenntniſs als eine Nothwendigkeit ermessen werden. Es dürfte gar wohl genügen, was das Erkennen betrifft, statt des nothwendigen Zusammenhangs, die Vereinbarkeit einer Lehre mit allem übrigen Annehmbaren auszumitteln, während ganz andere, höchstwichtige Gründe, als blos das Interesse des Wissens, die Anerkennung der Wahrheit der Lehre forderten.

Mir scheint es an der Zeit zu seyn, daſs die Freunde einfacher Wahrheit — der Verwechslung des Interesses für diese und ihr tiefes Wesen mit dem Interesse für bloſse Wissenschaftlichkeit der Form gegenüber — mit Ernst sich erklären gegen die Anmasungen einer sich selbst miſsverstehenden, angeblichen Wissenschaftlichkeit. Was soll aus dem Christenthum werden, wenn jedes heute in dem Kopfe eines Gelehrten aufgetauchte System uns den Inhalt unseres christlichen Glaubens aus diesem Systeme heraus soll meistern und das Gebiet der Wahrheit soll abstecken dürfen! Es scheint mir an der Zeit zu seyn, daſs die freie christliche Wahrheit dieser schmählichen Gefangenschaft, in welcher sie von Jahrfünf zu Jahrfünf durch eine neue Form der Wissenschaft herumgeführt wird, entbunden; daſs sie aus einem Banne erlöst werde, welcher sie von einer Kunst abhängig machen soll, welche der Natur der Sache nach nur ihr zu dienen hat.

Möchte uns Protestanten, wie dieſs in neuester Zeit auch schon im Gegensatze zum Catholicismus geschehen ist, immerhin vorgeworfen werden, daſs wir unsern Glauben nicht in einem streng abgeschlossenen

Digitized by Google

Systeme aufstellen: der Vorwurf scheint mir eben nicht sehr zur Unehre zu gereichen, noch für die Wahrheit und deren siegreiche Rechtfertigung etwas zu fürchten zu geben. Umgekehrt ist es gerade das Gegentheil des Geistes des Protestantismus, daſs irgend einem Systeme gehuldigt, und etwas als wahr nur insofern und gerade in der Hinsicht anerkannt wird, als es gelingt, ihm eine nothwendige Stelle im Systeme anzuweisen. Als der Scholasticismus die christliche Wahrheit umgarnt, zugleich aber entstellt hatte, würde wahrlich dem folgerichtigsten Systeme gegenüber von einem Systeme wenig Heil zu erwarten gewesen seyn. Die dem Banne des Systemes enthobene Wahrheit war es, welche zum Segen der Christenheit sich geltend machte. Sollten wir uns zu versprechen haben, daſs wir das Werk der Aufhellung über den Glauben dadurch krönen, wenn wir die errungene Wahrheit auf einem Wege sichern wollen, welcher früher sie gerade in menschliche Knechtschaft gerathen lieſs?

Die Wissenschaft wird ihren Einfluſs auf die Bildung der Dogmatik so weit, als die Natur der Sache mit sich bringt, dann bewiesen haben, wenn sie half, die nach den richtigsten Grundsätzen aufs treuste aus den Urkunden des Christenthums geschöpften Wahrheiten in einer dem innern Zusammenhange derselben entsprehenden Ordnung als so begründet darzustellen, daſs sie als dem Bedürfnisse des zur Einigung mit Gott anstrebenden Menschen zusagend und als bestehend vor jeder Prüfung der Vernunft hervortretten.

Digitized by Google

V.

Ueber eine neuere, von Dr. Kaiser durchgeführte historisch-allegorische Auffassungsweise alttestamentlicher Bücher. Von C. D. Haſsler, Dokt. der Phil. und Prof. am Gymn. zu Ulm.

Nro. 1. Koheleth, das Collectivum der Davidischen Könige in Jerusalem, ein historisches Lehrgedicht über den Umsturz des jüdischen Staates. Uebersetzt und mit historischen und philosophisch-kritischen Bemerkungen erläutert von Dr. Gottl. Phil. Christian Kaiser, Königl. Baier. Consistorialrathe und Prof. in Erlangen. Erlangen. 1823. 8. XVIII. u. 157. S.

Nro. 2. Das Hohelied, ein Collectiv-Gesang auf Serubabel, Esra und Nehemia, als die Widerhersteller einer jüdischen Verfassung in der Provinz Juda. Uebersetzt und mit historischen und philologisch-kritischen Bemerkungen erläutert, nebst einem Anhange über das vierte Buch Esra von Ebendemselben. Mit einem Titelkupfer. Ebendaselbst. 1825. 8. XXXVIII. u. 274. S.

Nro. 3. Zusammenhängende historische Erklärung der fünf Psalmenbücher als National-Gesangbuchs auf die Zeit von David bis zu Simon, dem Maccabäer, von Demselben. Nürnberg. 1827. 8. VIII. u. 397. S.

Nachdem in der Ansicht der frühesten jüdischen und christlichen Ausleger von der Bedeutung des Ho-

Digitized by Google

henliedes ein durch Alter und Uebereinstimmung mit den Forderungen einer allzuängstlichen Dogmatik gleich günstiger Vorgang für die allegorische Schrifterklärung im Allgemeinen gegeben war; so konnte es nicht befremden, in den Kreis dieser rücksichtlich des Hohenliedes bis auf J. D. Michaelis herrschenden Auslegungsweise endlich auch noch andere alttestamentliche Schriften gezogen zu sehen. Zwar hätte man billigermaſsen erwarten sollen, daſs schon die unendliche Mannichfaltigkeit der auf diesem Wege gewonnenen Resultate den Weg selbst hätte verdächtigen und die Ausleger abhalten dürfen, ihn ferner einzuschlagen: allein zweierlei Umstände auſser den bereits angeführten scheinen vorzüglich Veranlassung gewesen zu seyn, ihn immer wieder aufs Neue zu wählen. Einmal nämlich ist die Annahme der Allegorie *an sich*, und vollends in morgenländischen Schriften etwas durchaus nicht Unzuläſsiges. Denn so wenig vernünftigerweise bezweifelt werden kann, daſs auſserhalb des Gebietes der scherzhaften Darstellung, in welchem allein ein Doppelsinn anwendbar ist, der Schriftsteller durch Vermittlung der Sprache bei seinen Lesern genau dieselbe Reihe von Vorstellungen erwecken wolle, welche er selbst mit den von ihm gebrauchten Zeichen, den Worten, verband; so gewiſs daher der jedesmalige Sinn nur *einer* seyn kann: so können dessen ungeachtet der Natur der Sache nach die vom Schriftsteller gebrauchten Zeichen eben so gut tropische Ausdrücke als eigentliche seyn, und wo er sich der erstern in dem Umfange bedient, daſs sich daraus ein in sich selbst abgeschlossenes Ganzes bildet, da eben findet Allegorie Statt. Wie hätte man daher Anstand nehmen dürfen, die Allegorie in ganzen Büchern auch des A. T. zu suchen, um so mehr,

Digitized by Google

als sich kleinere bildliche Darstellungen (— die jedoch von wesentlich verschiedener Beschaffenheit sind —) bereits mit Zuverläſsigkeit in dem A. T. nachweisen lieſsen (vergl. Jud. 14, 12. ff. Hos. 2, 16. 19. u. a. m.) Wenn aber von jedem Schriftsteller, er mag sich nun der eigentlichen oder der bildlichen Darstellungsweise bedienen, nothwendig vorausgesetzt werden muſs, er schreibe, um verstanden zu werden; so ist es unstreitig eine unerläſsliche Bedingung der Allegorie, daſs sie sich selbst als solche gebe, daſs in ihr irgendwie angedeutet werde, nicht der nächste Wortsinn sey der beabsichtigte, sondern ein tieferer, unter der Hülle der Bilder zwar verborgener, aber doch durch diese Hülle hindurch mit Bestimmtheit erkennbarer. Obwohl nun gerade der Mangel an Berücksichtigung dieser in der Natur der Allegorie selbst liegenden Bedingung derselben oft genug Veranlassung war, daſs die allegorische Erklärung, namentlich des Hohenlieds, immer wieder auf's Neue beliebt wurde, so mag doch bei der Beurtheilung neuer Versuche allegorischer Deutungen um so weniger von ihrer Beachtung abgegangen werden, als hiermit die Rücksicht auf einen andern nicht minder wichtigen Punkt meist zusammenfällt, nämlich die Rücksicht darauf, ob die in der Schrift liegenden Andeutungen oder Gründe, welche mit Nothwendigkeit auf die allegorische Auffassung zu führen scheinen, nach den Grundsätzen der historisch-grammatischen Interpretation auch wirklich für nöthigend oder auch nur wahrscheinlich erkannt werden dürften. Indem wir die allgemeine Anwendbarkeit dieser Grundsätze an der Spitze des Berichtes über die obengenannten neuesten exegetischen Schriften eines verehrungswürdigen Mannes behaupten zu müssen glauben, so stellen wir uns dadurch keineswegs auf einen von dem Standpunkte

Digitized by Google

des Verfs. verschiedenen Boden. Denn, richtig verstanden, kann es wohl keinen wesentlichen Unterschied begründen, ob man das biblische Auslegungsprincip das grammatisch-historische, oder mit dem Hrn. Dr. Lücke das philologisch-christliche, oder mit dem Hrn. Verf., für die Hermeneutik des A. T., das philologisch-messianische nenne, weil eben der letztere Begriff nur eine nähere Bestimmung des „Historischen" enthält.

Sehen wir nun zuerst, was Hr. K. uns gegeben habe; daran möge sich dann eine kurze Würdigung des Gegebenen knüpfen.

In der Schrift Nro. 1. wird der Versuch gemacht, darzuthun, daſs in dem Buche Koheleth, „das Leben der Davidischen Könige von Salomo bis Zedekia in strenger Ordnung klar und bestimmt gezeichnet, und der Umsturz des jüdischen Staates darin pragmatisch erwogen sey." Von dieser Ansicht aus wird das Buch in folgende 16 Abschnitte zerlegt: K. 1, 1—11: Prolog; K. 1, 12. — K. 2, 11: das Leben Salomons; K. 2, 12—26: Klage über Salomons Nachfolger, Jerobeam in Israel und Rehabeam und Abia in Juda; K. 3, 1—15: Leben des Königs Assa; K. 3, 16—22: das Leben Josaphats; K. 4, 1—6: das Leben Joram; K. 4, 7—12: der König Ahasia und die Königin Athalja; K. 4, 13—16: die Könige Joas und Amazia; K. 4, 17 — K. 5, 19: das Leben des Usia; K. 6, 1—12. Parallele zwischen Jotham und Ahas, als Ehrendenkmal des erstern; K. 7, 1—4: Hiskia, Manasse und Ammon; K. 7, 5 — K. 8, 13: Reflexionen über Josia; K. 8, 14 — K. 9, 10: Aeuſserung des Collectivums über die bisher angedeuteten Könige, besonders über Josia und seine Nachfolger, nebst dem Ende des Joahas; K. 9, 11 — K. 10, 4: Leben und Ende des Jojakim; K. 10, 5 —

Digitized by Google

K. 11, 8: Regierung des Jojachin und des Zedekia; K. 11, 9—12, 14: Sshluſs. Hieran soll sich, wie in der Schrift Nro. 2. darzuthun versucht wird, als eine ähnliche historisch-allegorisische Dichtung das Hohelied anschliessen, „ein Reformationsgesang auf Serubabel Esra und Nehemia, die Wiederhersteller der jüdischen Kirchenverfassung und einigermaſsen des jüdischen Reiches unter persischer Oberhoheit." Das Buch wird für diesen Zweck in folgende Abschnitte eingetheilt: K. 1, 2—11: Serubabel und der Zug nach Juda, namentlich nach Jerusalem wird charakterisirt; K. 1, 12—2, 6: Jerusalem und der erste Aufenthalt daselbst wird näher bezeichnet. Serubabel feiert das Laubhüttenfest; K. 2, 7—16: Grundlegung der durch Hindernisse der Samariter verspäteten Erbauung des Tempels und seiner Einweihung im Frühlinge, nach Serubabels Rückreise nach Persien; K. 3, 1—11: Esra kommt mit einer zweiten Kolonie in Jerusalem an, zeigt sich aber erst nach dreien Tagen öffentlich, und preiſst Stadt und Tempel; K. 4, 1--15: Esra besingt die Schönheit Jerusalems und damit der Gemeinde, und reinigt sie von den heidnischen Verbindungen; K. 4, 16—5, 1: Esra genieſst in Jerusalem die Einkünfte eines königlichen Commissärs und macht sich um Tempel und Gemeinde verdient. Er fordert nach den Tagen der Buſse die Gemeinde auch wieder zur Freude und zum Genusse auf; K. 5, 2—6, 3: Nehemia wird als neuangekommener Bruder und Statthalter der vereinigten Kolonien in der Nacht vermiſst und sie schildern seine Gestalt; K. 6, 4—7, 1: Nehemia der Bruder und Statthalter rühmt die Schönheit Jerusalems, klagt aber über die nothwendig gewordenen kriegrischen Rüstungen beim Aufbau der Mauern; K. 7, 2—8, 3: Nehemia vollendet den Bau Jerusalems,

Digitized by Google

und hilft dem Mangel und den Gefahren ab. Er feiert das Laubhütten-Fest und die Stadtbewohner werden durch Landbewohner vermehrt; K. 8, 4—14: Nehemia weiht Jerusalem ein. Seine aufopfernde, uneigennützige Liebe gegen Jerusalem und gegen die Kolonie. Seine Rückkehr nach Persien.

Fragen wir nun, wodurch der Hr. Verf. sich zur allegorischen Erklärungsweise dieser Schriften überhaupt für berechtigt oder genöthigt halte, so vermissen wir mit Bedauren überall die Rücksicht auf die obengenannte wesentliche Eigenschaft der Allegorie. Nirgends ist entweder im Koheleth oder im Hohelied eine einzige Stelle nachgewiesen oder auch nur der Versuch, eine solche nachzuweisen, gemacht worden, aus welcher hervorgienge, daſs die Verf. dieser Bücher uneigentlich verstanden seyn wollten. Denn wenn z. B., nicht für die Nachweisung der Allegorie im Allgemeinen, sondern für die Rechtfertigung der besondern hier versuchten allegorischen Auslegung des Hohelieds behauptet wird, K. 1, 3. sey selbst der Name Serubabels durch die Worte שֶׁמֶן תּוּרַק שְׁמֶךָ *) klar angedeutet, indem Serubabel eigentlich bedeute „Ausschüttung der Mischung oder (?!) des Oels, von זרב chald. ausschütten, und בלל vermischen"; wenn ferner das Wort סבב, welches ganz allgemein „sich wenden" heiſst, K. 2, 17 von einer Regierungsveränderung erklärt und diese ganz spezielle Bedeutung auf ein Paar Stellen, nämlich 1 Reg. 2, 15. 1 Chron. 10, 14., in wel-

*) Dieselbe Paronomasie mit שֵׁם und שֶׁמֶן findet sich sonst auch z. B. Cohel. 7, 1., ohne daſs es jemand, (selbst dem Hrn. Verf.,) beykommen könnte, darin eine Anspielung auf den Namen Serubabel zu erkennen.

Digitized by Google

chen das Wort so, aber nicht ohne מְלוּכָה, vorkommt, gerechtfertigt werden will, und auf diese Weise Serubabels Abreise und Esras Auftreten bezeichnet seyn soll; wenn endlich im Koheleth nicht blos das Wort שׁוּב, sondern sogar עוֹד (3, 16.) so gefaſst und deſshalb allein für das Zeichen des Anfangs zu einer neuen Regierung gehalten wird, so muſs jedem Unbefangenen einleuchten, daſs jene erste Behauptung theils auf die Voraussetzung dessen, was erst zu beweisen wäre, theils auf die Annahme einer aller grammatischen Analogie widerstreitenden Etymologie sich gründe; der Schluſs in der zweyten und dritten Behauptung aber eine reine Willkühr enthalte. Es ist in der That nicht abzusehen, was unter solchen Umständen irgend noch die allegorische Erklärung begünstigen könne. Wollte behauptet werden, die in den Büchern selbst enthaltenen Andeutungen derselben seyen eben für uns unverständlich, und wir müssen uns deshalb an die historischen Zeugnisse für dieselbe halten; so scheuen wir uns nicht, dagegen einzuwenden, daſs historische Zeugnisse, von welchem Alter und Ansehen sie auch immer seyn mögen, sobald sie, wie hier, in Conflict mit rationellen Anforderungen gerathen, durchaus keinen andern Werth als den Werth subjectiver Ansichten haben können: ja wir dürfen von dieser allgemeinen Behauptung sogar zu Gunsten der Hypothese des Hrn. Verf. die Schriften des N. T. nicht ausnehmen, ohne zu befürchten, daſs diese im mindesten gegen uns sprechen. Der Kürze halber nur Ein Beyspiel, zugleich auch für die Art, wie der Hr. Verf. den Gegenstand behandelt: Joh. 7, 38. wird verglichen und erläutert mit Hoh. Lied 4, 15. Hier heiſst es nämlich von der Geliebten: „Du Born lebendigen Wassers, das da herabrauscht von dem Libanon." Angenommen, daſs Je-

Digitized by Google

sus bey Joh. 7, 38. nicht mit Rücksicht auf Jes. 58, 11. spreche, was doch wenigstens ebensoviel Wahrscheinlichkeit hat, sondern wirklich die angeführte Stelle vor Augen hatte; was folgt daraus mehr, als daſs er sich eines für die bildlich darzustellende Wahrheit allerdings eben so passenden als gewöhnlichen Bildes bediene? Wie kann aber hieraus gefolgert werden, daſs Jesus sich für die allegorische Auslegung und zwar die des Hrn. Verf. erkläre? Und was soll der Zusatz: „das da herabrauscht von dem Libanon"? Der Hr. Verf. begnügt sich nicht, ihn als eine unwesentliche poetische Erweiterung des einmal gebrauchten Bildes zu betrachten, sondern weiſs bessern Rath. Er sagt: „auch Zion und Moria konnten metaphorisch der Libanon heiſsen. Ezech. 17, 3—6. Zach. 11, 1. (!) Und unten heiſst Kap. 7, 3. der Tempelberg auch der Leib der Geliebten." Dort unten muſs sich nun aber der Tempelberg alsbald wieder in den Tempel verwandeln, damit (Vorrede S. XIII.) „die Kirche und alle, die dazu gehören, die Glaubenden, auch in der Kirche N. B., welche auf die Gottesverehrung der ehrwürdigen jüdischen Kolonie des A. B. gegründet werden sollte" darin gefunden werden können! — Was nun auſserdem noch von dem Hrn. Verf. für seine Hypothese angeführt wird, ist jeden Falls von geringerer Bedeutung. Wenn er den Hauptbeweis „auf die vielen auffallenden Parallelen in den Propheten und in den spätern Psalmen, welche von der nachexilischen Zeit handeln und zur Sacherklärung des Hoh. Lieds nach Regeln der Spezialhermeneutik noch nicht angewandt worden sind," gründen will; so ist einleuchtend, daſs diese Stellen, von so vieler Belesenheit und von so groſsem Scharfsinne ihre Beybringung und Anwendung zeugt, erst unter Voraussetzung der Richtigkeit der

Hypothese zu Parallelen — also beweisend — werden. Wir müssen daher auch diesen neuen Versuch, das Hohelied als eine historische Allegorie aufzufassen, geradezu für miſslungen erklären, um so mehr, als der eigentlichen Auffassung, namentlich wenn man darin ein zusammenhängendes Ganzes erkennt, bey unbefangener Betrachtung lediglich Nichts entgegensteht. Denn bei keiner Art von uneigentlicher Auffassung, welche doch immer, man mag es nun mehr oder weniger, mittelbar oder unmittelbar eingestehen, ihren letzten Grund in dem vorgeblich Anstöſsigen der eigentlichen findet, wird für die Ehre der heil. Schrift gar Viel gewonnen werden, weil jeden Falls, um die voraussetzlich hinter den Bildern verborgenen geistigen oder historischen Wahrheiten zu verstehen, die Bilder zuvor in ihrer eigentlichen Bedeutung verstanden seyn müssen. — Alles aber, was der allegorischen Auffassung des Hohenlieds widerstrebt, stellt sich in noch weit höherem Grade der des Koheleth entgegen, besonders da bei diesem Buche nicht einmal eine äussere Veranlassung oder ein gewichtvolles historisches Zeugniſs für eine andere als die eigentliche Erklärung spricht. Indessen scheint hier in der That die Auffassungsweise des Hrn. Verf. nicht einmal durchaus mit dem Namen der allegorischen bezeichnet werden zu dürfen, obwohl er selbst von dem Buche (S. XIII.) sagt: „Wir lernen hier eine noch unbekannte Dichtungsart des Orients kennen, ein allegorisch-historisches Lehrgedicht, welches verschleiert und collectivisch den Geist des historischen Pragmatismus der Hebräer und Juden concentrirt." Denn der Sinn des Buchs bleibt auch bei der Ansicht des Hrn. Verf. fast überall derselbe nächste Wortsinn, und die einzelnen Sätze, denen, gewiſs mit Unrecht,

Digitized by Google

Widerspruch unter sich häufig vorgeworfen wird, sollen nur durch die spezielle Beziehung auf die genannten historischen Data genügendere Aufhellung erhalten, als dieſs bei der allgemeinen Auffassung derselben der Fall sey. Auch ist nicht zu läugnen, daſs bei der Vergleichung geschichtlicher Züge aus dem öffentlichen und Privat-Leben der jüdischen Könige mit den Weisheitssprüchen Koheleths der Scharfsinn und die groſse Gelehrsamkeit des Hrn. Verf. oft ganz überraschende Combinationen herbeigeführt habe, und wer weiſs, ob nicht dem Dichter bei manchem Spruche solche Züge aus jenen überaus lehrreichen Geschichten vorgeschwebt haben! Obwohl wir daher ohne alle Schmeicheley den Ausspruch des Hieronymus über Origenes, daſs dieser in der mystischen Erklärung des Hohenlieds sich selbst übertroffen habe, ganz auf den Hrn. Verf. rücksichtlich seiner historisch-allegorischen Auffassung des Hohenlieds und des Koheleth anwenden dürfen; so müssen wir doch nicht minder diese wie jene entschieden abweisen, und fügen nur noch bey, daſs schon die Uebersetzung der Ueberschrift שִׁיר הַשִּׁירִים durch „Collectivgesang" eben so gewiſs dem Sprachgebrauch widerstrebe, als קֹהֶלֶת בֶּן־דָּוִד nicht heiſsen kann Collectivum (Abstractum) der Davidischen Könige, am wenigsten aber bald für dieses, bald wieder (12, 9.) für den Versammler (ex hypothesi: ein Individuum aus dem Collectivum —) genommen werden dürfe.

Wir gehen nun zu der Schrift Nro. 3. über, welche sich nach ihrem ganzen Charakter zunächst an Nro. 1. anschlieſst, und bei der wir uns um so kürzer fassen können, als nicht das Eingehen in Einzelheiten, welche uns auch hier oft viel Interessantes und Treffendes darbieten, sondern die Darstellung der Interpretationsweise des Hrn. Verf. im Allgemeinen

Zweck dieser Anzeige ist. Der Herr Verf. ist überzeugt: „daſs sich im A. T. dasselbe, was die historischen Bücher referirt und die prophetischen Bücher pragmatisch eingeschärft haben, in den poëtischen Büchern nach einem durchaus zusammenhängenden Plane auch ästhetisch für Gesang und Musik oder Recitation dargestellt finde. Dem zu Folge findet er in den fünf Büchern des Psalters fünf von einander streng geschiedene Sammlungen, von welchen die erste (Ps. 1 — 41) Lieder aus dem Leben Davids und von David, die zweyte (Ps. 42 — 72) Lieder aus der Zeit der jüdischen Könige von Salomo bis Josia und Jojakim enthalte; die dritte (Ps. 73 — 89) von der Zeit zunächst vor dem Exil und vor der Zeit im Exil, die vierte (Ps. 90 — 106) von der Zeit im Exil, aber nach bereits erhaltener Erlaubniſs zur Rückkehr, die fünfte endlich von der Zeit nach dem Exil bis zu Simon dem Makkabäer handle. — Diese Ansicht stellt sich also der neuerlich fast allgemein angenommenen von der Entstehung des ganzen Psalters aus frühern nicht streng chronologisch geordneten Partikular-Sammlungen (vgl. Gesenius Hall. Lit. Zeit. E. B. 1826. p. 541.) geradezu entgegen. Wenn nun auch zugegeben werden wollte, was der Hr. Verf. geltend zu machen sucht, daſs diese Eintheilung nach dem Muster des Pentateuchs getroffen sey; so muſs es doch befremden, sogleich wieder einen ganz verschiedenen Eintheilungsgrund für dieselbe Eintheilung angegeben zu finden. Es soll nämlich der Inhalt je eines dieser fünf Bücher dem der fünf Megilloth, die an den fünf Hauptfesten der jüdischen Nation vorgelesen wurden, entsprechen: das erste dem Buche Ruth, welches die Abstammung Davids in's Gedächtniſs zurückrufen sollte; das zweyte dem Buche Koheleth, welches die Regierung der jüdi-

schen Könige von Salomo bis Zedekia kurz darstelle; das dritte dem Buche Threni, welches das Exil schildere; das vierte dem Hohenlied, welches die Wiederherstellung der Nation in Juda, und das fünfte dem Buche Esther, welches den Triumph des Volkes Gottes bezeichne. — Doch der Hauptbeweis gegen die von Hrn. K. aufgestellte Ansicht scheint uns folgende Erwägung zu geben. Allerdings muſs man, verlassen von der Geschichte, nur allzuhäufig bei Gegenständen der höhern Kritik des A. T. seine Zuflucht zu Hypothesen nehmen; auch liegt darin nichts Verdächtiges, wenn nur die Hypothese theils nicht an sich unwahrscheinlich ist, d. h. selbst erst wieder auf einer Reihe anderer Hypothesen — unerwiesener Sätze — ruht; theils aber durch die aus ihr sich ergebenden Resultate, durch die Einheit und Wahrheit, welche dadurch in eine Erkenntniſs gebracht wird, sich rechtfertiget. Das Geschäft des Kritikers scheint in dieser Beziehung viele Aehnlichkeit mit dem des Physikers zu haben. Auch dieser muſs oft, um eine Naturerscheinung nach ihren Gründen und ihrem innern Zusammenhange zu erklären, eine andere für sich nicht wahrnehmbare Thatsache als wahr voraussetzen. Wenn aber hier, wie dort, die Hypothese selbst nur auf dem luftigen Gebäude anderer Hypothesen aufgeführt ist; wenn sie nicht einmal leistet, was sie soll, das zu Erklärende unerklärt läſst, oder sich mit demselben gar in offenbaren Widerspruch setzt; wer möchte sie dann noch für annehmbar halten? — Und so muſs der Hr. Verf. um für seine Hypothese Boden zu gewinnen, zuerst annehmen, daſs eben nur eine zusammenhängende Erklärung, nach welcher wie die Bücher so auch die einzelnen Psalmen durch bestimmte historische Beziehungen unter sich verbunden und streng chronologisch ge-

ordnet seyen, befriedigen könne. Wie? spricht nicht gerade hiegegen das Beyspiel der Anthologien anderer Völker, der Araber, der Griechen? — Er muſs ferner, weil im ersten Buche des Psalters sich nun einmal eine durchaus chronologische Ordnung nicht nachweisen läſst, für die innere Einrichtung dieses Buchs eine keineswegs zu rechtfertigende (— z. B. Ps. 8. müſste auf die Zeit, namentlich das Ende, des innern bürgerlichen Krieges unter David bezogen werden! —) Sachordnung annehmen. Endlich muſs er, bei nur sehr nothdürftiger, historischer Berechtigung, von einer Menge Psalmen der folgenden Bücher annehmen, daſs sie, sowie wir sie haben, nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt vorhanden, sondern in Folge späterer Anwendung auf gewiſse historische Verhältnisse, welche ihrem ursprünglichen Zwecke fremd waren, und wegen liturgischer Benützung mehr oder weniger abgeändert worden seyen! — Während von dieser Seite die Hypothese aller befriedigenden Begründung zu ermangeln scheint, scheitern die aus ihr gezogenen Resultate an andern ihnen entgegenstehenden, welche das zuverläſsige Ergebniſs grammatisch-historischer Forschung, und bereits sicheres Eigenthum der Exegese sind. Es würde über die vorgesteckten Gränzen dieser Anzeige hinausführen, wenn dieſs im Einzelnen nachgewiesen werden wollte. Es möge daher folgendes Beyspiel genügen! Der 45. Ps. gehört bekanntlich zu denjenigen, welche eine Anzahl historischer Beziehungen und Erklärungen erfahren haben. Die neuern und bessern Ausleger stimmen indessen so ziemlich darin überein, daſs er eine Ode auf einen Perserkönig sey. Hr. K. macht ihn aber wieder zu einem Hochzeitlied, nach dem Vorgange des Grotius und Anderer, und bezieht ihn auf Salomos Vermählung mit einer ägyptischen

Digitized by Google

Prinzessin. Wollte man nun auch davon absehen, daſs die Epitheta fast zu groſs sind, um füglich auf einen jüdischen König bezogen werden zu können, und daſs sie, wie der Hr. Verf. selbst zugiebt, auf den idealen König, den Messias, wenigstens unmittelbar nicht bezogen werden dürfen; daſs ferner das Lob des Königs die Hauptsache ist, die Königin hingegen offenbar nur als untergeordnete Figur in dem panegyrischen Gemälde hervortritt; wollte man sogar über das nur in spätern Schriften und namentlich im Chaldäischen des Daniel vorkommende שֵׁגַל hinweggehen: so ist doch, nach des Ref. Ansicht, V. 17:

„An deiner Väter Statt mögen deine Söhne treten,
Du wirst sie setzen zu Fürsten im ganzen Lande!"

auf keine Weise von Salomo erklärbar. Wie hätte der Dichter so etwas dem Salomo zurufen können, dessen Väter ja noch nicht Fürsten gewesen waren? Auch wird der besonnene Ausleger gewiſs lieber die Beziehung auf eine bekannte persische Königs-Sitte in diesem V. festhalten, als einer Hypothese zu lieb dieselbe Sitte, ohne alle historische Berechtigung, auch bey den Hebräern voraussetzen.

Da die dieser Arbeit vorgezeichneten Gränzen nicht erlauben noch weiter in's Einzelne zu gehen, so schliessen wir sie, nicht ohne Bedauern, dem verehrungswürdigen Hrn. Verf. in seiner Ansicht im Allgemeinen nicht beistimmen zu können, zugleich aber auch mit der aufrichtigsten und dankbarsten Anerkenntniſs des Lehrreichen, was diese mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit verfaſsten Schriften darbieten.

Anm. des Red. Die Berufung des Hrn. D. Kaiser in der Schrift Nro. 2. S. 255. auf eine academische Schrift des Unterzeichneten fordert den letztern auf, gelegenheitlich hier zu verweisen auf seine Abhandlung über tiefern Schriftsinn (Bengels Archiv. B. VIII. S. 483 ff.), aus welcher das durchaus Abweichende seiner Auffassung des A. T. von der Kaiser'schen hinlänglich erhellen wird. Dr. Steudel.

Digitized by Google

VI.

Commentationis criticae de Psalmis Maccabaicis quos ferunt, particula prior: qua ad examina publica in Gymnasio Regio Ulmano — invitat Cunradus Dietericus Haſsler, philos. doct. et gymn. reg. prof. Ulmae. 1827. 4. 20 S.

Der Verf. beginnt mit Klagen über die Unsicherheit der Resultate der höhern Kritik und findet den Grund hievon theils in dem Einflusse, den man mehr oder weniger dogmatischen Ansichten gestattet, theils, und hauptsächlich, in der Schwierigkeit des Gegenstandes selbst. In Bezug auf diese äuſsert er sich also (S. 5.): „Quae tamen omnia, qualiacunque sunt, ne speciosius quam utilius disputata et suo consilio destituta esse dicantur, ita equidem comparata esse existimo, ut illud iis efficiatur, quod in Critica Sacra non possit non tenere principem locum, quodque in universa nostra disquisitione probe monitos velim omnes: permulta reperiri in libris sacrae scripturae et Veteris praecipue Testamenti, quae, cum sua indole et historica sua ratione per se obscura sint, accuratius explicare et definire haud liceat; ut saepe numero satius sit, rem in medio relinquere, quam cura nimis anxia persequi, conjectura, qualis sit, suspicando, aut praejudicata opinione quasi jubendo: quod tamen si tentares, quod

Digitized by Google

temerarii, non quod prudentis, quod curiosi et scioli, non quod vere sapientis, faceres. Est enim nobilis quaedam inscientia, quam rectius veram verae scientiae modestiam appellaveris; illam dico: quae et suis se finibus continere, et nescire, quae ab omni hominum cognitione aliena sunt, quam scientiam, quae nulla esset, jactare mavult et quoniam sine splendore est, apud indoctam quidem multitudinem in obscuro latet: sed qui sapiunt, tanto eam magis venerantur, quod, aliena quoque ab omni laudis ambitione, stabiliendis pariter ac promovendis literarum incrementis inservit." — Indessen will er doch, weniger in der Hoffnung, die Frage zu einer definitiven Entscheidung zu bringen, als vielmehr in der Absicht ein Beispiel zu der von ihm aufgestellten Behauptung zu geben, sich an einem Streitobjecte aus diesem Gebiete versuchen.

Die Annahme Maccabäischer Psalmen hat unter Aeltern und Neuern achtungswerthe Vertheidiger gefunden, darunter zwei von dem Verf. hochverehrte Lehrer, den seligen Bengel, und E. F. C. Rosenmüller. Dagegen hat sich neuerlich besonders Gesenius erklärt (Hall. Litztg. 1. Bd. 1816. pag. 626. ff.). Diesem folgend theilt der Verf. die Gründe, welche ihm gegen jene Annahme zu sprechen scheinen, in allgemeine, äufsere, von der Beschaffenheit und Geschichte der hebräischen Literatur überhaupt hergenommene, und in besondere, innere, welche sich aus der Betrachtung der einzelnen dahin gezogenen Lieder ergeben müssen. Unter jenen hebt er vorzüglich hervor:

1) Die Anordnung des Kanons. Wenn, weil der Kanon der Hauptsache nach bereits abgeschlossen war, Daniel und die Chroniken nicht an dem durch die Sachordnung ihnen angewiesenen Orte stehen, sondern gleichsam einen Anhang zum Ganzen bilden,

wie hätten sollen die spätern Erzeugnisse des Makkabäischen Zeitalters unter die zum Theil sehr alten Gedichte hineingerathen seyn, während sich das noch frühere und ursprünglich hebräisch-geschriebene treffliche Buch des Jesus Sirach gar nicht im Kanon findet!

2) Wie sollen so späte Gedichte so bald pseudonyme Ueberschriften erhalten haben, zu einer Zeit, da man ihren wahren Ursprung wohl noch kennen muſste,

3) Auch die Diction der angeblichen Makkabäischen Psalmen, welche durchaus nicht der der übrigen spätern Schriften und für jene Zeit charakteristischen gleicht, spricht für ihr höheres Alter.

Entscheidender indessen müssen die Ergebnisse aus der Prüfung der einzelnen Gedichte seyn. Zuerst kommt Ps. XLIV. in Betracht. Der Verf. giebt eine etwas berichtigte Uebersetzung und Erklärung. Bei v. 12. bestimmt er sich für de Wette's Uebersetzung des zweiten Hemistich's, erklärt aber so: non magnum reddidisti populum tuum (עַמְּךָ wiederholt aus dem vorhergehenden) in pretiis ipsorum, i. e. dum eum venderes, vili eos admodum pretio quasi abjecisti." Gelegenheitlich wird auch in einer Anmerkung das hebräische מִסְפָּר in der Bedeutung: wenig, und die Stelle Phil. 26, 6. aus dem Arabischen Sprachgebrauche erklärt. — Auf die Uebersetzung folgt die Erwägung des Verhältnisses dieses Ps. zum Charakter der Makkabäischen Periode.

Wenn allerdings manche Züge in jenem diese treffend darzustellen scheinen, so beweist der Schluſs hiervon auf den Makkabäischen Ursprung des Ps. doch zuviel, weil jene Züge auch auf andere Zeiten passen, und das עָלֶיךָ v. 23. hat seinen Grund in der herrschen-

Digitized by Google

den Ansicht der Hebräer, nach welcher jeder Krieg mit einem fremden Volke ein Religionskrieg war. Auſser-dem werden gerade die wesentlichsten Züge der Makkabäischen Unglückszeit vermiſst: z. B. der Partheygeist unter dem Volke (1 Macc. 1, 12. ff. 2 Macc. 5, 15. u. a.); die Entheiligung des Tempels (1 Macc. 1, 23. ff. 2 Macc. 5, 16. ff.). Andere Züge hingegen scheinen positiv nicht auf diese Periode zu passen, vergl. v. 10.

Der Verf. will daher diesen Ps. lieber auf die Zeit beziehen, zu welcher Nebucadnezar durch wiederholte Empörung der Juden gereizt, Jerusalem zwei Jahre hindurch belagerte (2. Reg. 25. 2. Chron. 36.) und sucht die Möglichkeit dieser Beziehung darzuthun, obwohl er die Nachweisung eines bestimmten historischen Verhältnisses, nach den oben angeführten Worten, nicht einmal für durchaus nöthig hält.

So weit dieser erste Theil der Abhandlung.

Digitized by Google

Bei C. F. Osiander ist so eben erschienen:

Napoleon's militairisches und politisches Leben, aus dem Franz. des General Jomini. In 4 Bden. 3r Bd. Mit einem Kupfer. gr. 8. 2 fl. 42 kr.

Indem wir hier den dritten Band von Napoleon's militair. und polit. Leben ausgeben, glauben wir wiederholt auf den Werth und die Vorzüge dieses von einem unserer gröſsten, jetzt lebenden Strategen verfaſsten Werkes aufmerksam machen zu müssen. Die vergleichende Zusammenstellung von Friedrich's, Lloyd's, Napoleon's, des Erzherzog's Karl, Wellington's etc. Kriegs-Systemen findet sich in keinem andern Werke so gelehrt und interessant zugleich vorgetragen; es sind nicht bloſs subtile Spekulationen, es sind aus Thatsachen entnommene, ſeste Regeln, aus welchen der Verfasser sein Für und Wider ableitet, und mit gesunder Logik und tieſer Geschichtskunde unterstützt. Hat der militairische Theil des Werkes diese von keinem denkenden Soldaten zu verkennenden unendlichen Vorzüge, so giebt dessen politischer Theil dem nicht ganz Eingeweihten in die jüngste Welt- und Staaten-Geschichte und in den Zusammenhang der Umstände, aus welchen sie hervorgieng und hervorgehen muſste, gleichfalls die mannigfaltigsten, befriedigendsten Aufschlüsse. Es ist dieses Werk im vollen Sinne des Worts ein Kompendium der allgemeinen europäischen Kriegs- und Staaten-Geschichte der letzten drey Jahrzehnte, das, wenn es nicht bloſs flüchtig durchgelesen, sondern so studirt wird, wie es studirt zu werden verlangt und verdient, in beyden Wissenschaften den bleibendsten Nutzen gewähren muſs.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google